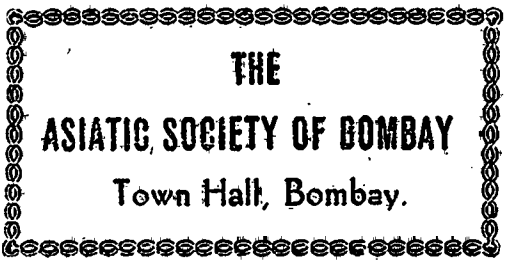
00050923



Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 26 June, 2018

ORIENT und OCCIDENT

insbesondere

in ihren gegenseitigen Beziehungen.

Forschungen und Mittheilungen.

50923

Eine Vierteljahrsschrift

herausgegeben

von

Theodor Benfey.

Vol. 2

Zweiter Band.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1864.

00050923

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Kaestner.

Inhalt.

Seite

Ueber eine wichtige indogermanische Familie von Göttern-namen. Von H. L. Ahrens 1
Ueber das eddische Lied von Fiölsviðr. Eine Vorlesung gehalten von Ferd. Justi 45
Die Kehllaute der Gothischen Sprache in ihrem Verhältnisse zu denen des Altindischen, Griechischen und Lateinischen. Von Leo Meyer. Fortsetzung 75. Schluss 279
Rose und Cypresse von Felix Liebrecht 91
Ueber J. F. Campbells Sammlung gälischer Märchen. Von Reinhold Köhler 98. 294. 486. 677
Sprachwissenschaftliche Beiträge zur Grammatik der indogermanischen Sprachen. Von Friedr. Müller. Schluss. 127
Ein Märchen von der Thiersprache, Quelle und Verbreitung. Von Th. Benfey 133
Die Bauten Constantin des Grossen am heiligen Grabe zu Jerusalem. Von Ferd. Unger . . . . 177. Schluss 385
Uebersetzung des Rig Veda. Von Th. Benfey. Forts. 233. 507
Ueber Nuti's Italiänische Bearbeitung von Symeon Seth griechischer Uebersetzung des Qalîlah wa Dimnah. Von W. Pertsch 261
Eine alte Todesstrafe. Von Felix Liebrecht 269
Griechische Etymologien. Von Georg Bühler . . 332. 356.
Gothische Etymologien. Von Georg Bühler 340
Probe einer Uebersetz. des Anvari Suhaili. Von C. Crüger. 343
Ueber eine armenische Bearbeitung der sieben weisen Meister. Von P. Lerch 369
Zur Herstellung des Veda. Von Bollensen 457
Sanskritisch sarvátâti, zendisch haurvatât, lateinisch salût Excurs zu Rigveda 1, 94, 15. Von Th. Benfey . . . 519
Ueber die sprachwissenschaftliche Stellung der kaukasischen Sprachen. Von Fr. Müller 526
Aus Afánasjews Sammlung russischer Volksmärchen. Von A. Schiefner 539
Kleinere Mittheilungen. Das Jus primae noctis. Mongolische Gebräuche. Nachtrag zu Bd. I, 116. Von Felix Liebrecht 541
Und wenn der Himmel wär Papier. Von Reinh. Köhler. 546
Ultimus, ulterior, ultra, uls, ἀνά, sskr. anu, κατά, cis sskr. ánti, áti, deutsch „und". Von Th. Benfey 560
Beiträge zur Erklärung des Phrygischen. Von Fr. Müller. 575
Einiges über das Passivum. Von Demselben 581
Erânika. Von Demselben 583

Die lateinische Abstractbildung durch das Suffix *tiôn*. Von Leo Meyer. 586
Ueber die Amalekiter und einige andre Nachbarvölker der Israeliten. Von Th. Nöldeke. 614
Assaph Hebraeus. Von Ad. Neubauer. 657. 767
Notiz über die Grammatik det Çâkaṭâyana. Von G. Bühler. 691
Appunti per laBibliografia del Pancatantra. Di Emilio Teza. 707
Ueber die Sprache der Macedonier von Aug. Fick. . . 718
Veitvôds. Von Leo Meyer. 730
Ueber die Sprache der Lycier. Von Fr. Müller. . . . 739
Ein Wort über primitive Verba oder Wurzeln der indogermanischen Sprachen. Von Th. Benfey. 744
Lateinische Etymologien von G. Bühler. 749
Reflexe von sskr. cak; ξανθός; ἕλμινθ; θέμις; ξουθός; daubs; daubus. Von Th. Benfey. 752
Anzeigen: Rudolf von Raumer, der regelmässige Lautwechsel zwischen den semitischen u. den indoeuropäischen Sprachen nachgewiesen an dem etymologischen Verhältniss der hebräischen weichen Verschlusslaute zu den indoeuropäischen harten. Erlangen 1863. Von Th. Nöldeke. 375
Nachschrift der Redaction. 381
Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger. Erster Jahrgang. Breslau 1862. Von Th. Nöldeke. 382
On the Gaulish Inscription of Poitiers: From the papers of Rudolf Thomas Siegfried. Dublin 1863. Von J. 570
Mordtmann: Ueber die altphrygische Sprache. München 1862. Von Fr. Müller. 574
Richard Lepsius: Standard Alphabet. London 1863. Von Fr. Müller. 763
Miscellen: Berichtigung zu I, 719 und Nachtrag zu I, 606 von Th. Benfey. 97
Zu dem sanskritischen Infinitiv mane. Von Th. Benfey. 132
Açvatarî. Von Gildemeister. 172
Zu den dankbaren Todten. Von Schiefner. 174
Diminutivformen im Hebräischen und Arabischen. Von Th. Nöldeke. 176
Parallelen von K. Gödeke. 260. 585. 655. 676. 729. 751
Παχύ. Von Th. Benfey. 293
Τοῖχος, τεῖχος, θιγγάνω, tingo, fingo. Von Demselben. . 331
Sskr. karkaṭa, lat. cancer, *καρκῖνος*. Von Demselben. . . 384
Nachtrag zu I, 247. Von Demselben. 525
Nachtrag zu I, 285 svar für *savan betreffend. Von Demselb. 535
Castrum. Von Demselben. 584
Die griechischen Comparative und Superlative auf *αιτερο* und *αιτατο*. Von Demselben. 656
Sanskritische Herabsenkung einer tenuis zur media. . . 717

Ueber eine wichtige indogermanische Familie von Götternamen [1]).

Von

H. L. Ahrens.

Agathias Hist. II, 24 p. 117 berichtet, die ältesten Perser hätten den Herakles unter dem Namen *Σάνδης* verehrt, meint aber damit ohne Zweifel vielmehr die Assyrier, da er neben dem Sandes auch Belos und Tanais als persische Götter nennt und sich für seine Angabe auf Berosos, Athenokles und Simakos stützt, welche über die alte Geschichte der Babylonier, Assyrer und Meder geschrieben hätten. Joannes Lydus de magistr. III c. 64 erklärt unter Berufung auf Apulejus und Tranquillus den Namen *Σανδών* des Herakles daher, dass dieser bei der Omphale das florartige und fleischfarbige lydische Weibergewand *σάνδυξ* getragen habe. Der Kirchenvater Basilius Mir. Thecl. 2, 15 nennt Dalisanda in Isaurien *πόλις τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέους*, wo man *τοῦ Ἡρακλέους* als erklärende Apposition zu *Σάνδα*, nicht als Bezeichnung des Vaters zu nehmen hat [2]).

1) Vgl. K. O. Müller Sandon und Sardanapal in Rh. Mus. 1829 p. 22 ff., Movers Phoenicier I p. 458 ff., Raoul-Rochette sur l'Hercule assyrien et phénicien in Mémoir. de l'Instit. XVII, 2 p. 9 ff., die wichtigsten Vorarbeiten für einen grossen Theil dieses Aufsatzes.

2) Die *Δαμαλίς* ist weiter nicht bekannt; ich vermuthe, dass *Μαλίδος* zu schreiben ist, vgl. Steph. Byz. 58, 14, wo der Name der lydischen Stadt *Ἀκέλης* hergeleitet wird *ἀπὸ Ἀκέλου τοῦ Ἡρακλέους καὶ Μαλίδος παιδός, δούλης τῆς Ὀμφάλης, ὡς Ἑλλάνικος*. Diese *Μαλίς* ist aber schwerlich verschieden von *Μολίς*, wie nach Nicol. Dam. p. 20 (429) Aphrodite von den Babyloniern genannt wurde, und von *Μολῖς*, welche unter ausdrücklicher Bezeugung dieses Accentes neben der (babylonisch-syrischen) *Ἀταργατῖς* und der *Βενδῖς* in verschiedenen Excerpten aus Herodian (s. nr. 13) als eine

Nonnus Dion. 34, 192 gibt den Namen Σάνδης dem kilikischen Herakles: ὅθεν Κιλίκων ἐνὶ γαίῃ Σάνδης Ἡρακλέης κικλήσκεται εἰσέτι Μορρεύς. Damit ist zu vergleichen die Angabe des Ammianus Marcellinus XIV c. 8, Tarsus in Cilicien habe „ex Aethiopia (codd. Aechio) [1]) profectus Sandan quidam nomine, vir opulentus et nobilis" gegründet, während Dio Chrysostomus in einer zu Tarsus gehaltenen Rede Or. XXXIII p. 467, 3 Emp. den Herakles als Gründer (ἀρχηγός) dieser Stadt bezeichnet. Ein Σάνδης ist auch unter den sieben Kindern des Uranos und der Ge, welche Stephanus von Byzanz p. 25, 1 aufzählt (Ὄσιασος, Σάνδης [2]), Κρόνος, Ῥέα, Ἰαπετός, Ὄλυμβρος, Ἄδανος), unverkennbar nach kilikischen Quellen, wie Adanos, der Eponymos des kilikischen Adana zeigt. Endlich hat Syncellus p. 153. D. aus Eusebius die Notiz: Ἡρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Δισανδὰν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχρι νῦν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Ἰλίων. In der armenischen Uebersetzung des Eusebius lautet der Name des Herakles Desandas, bei Hieronymus Desanaus oder noch corrupter; hier ist auch Eliensibus statt des verderbten Ἰλίων [3]). Jenes Δισανδάν haben L. Din-

---

Thrakische Gottheit aufgeführt wird. Hiernach wird auch richtiger Μαλῖς zu schreiben sein. Δαμαλίδος ist entstanden, indem ein Abschreiber meinte, der Name müsse Δαλίς gelautet haben und über Μαλίδος corrigirend δα schrieb. Aber die erste Hälfte des Namens Δαλίσανδα wird von Μαλῖς mittelst einer Verwandlung des μ in δ nach der Weise der alten Etymologen hergeleitet sein. Auch Raoul-Rochette p. 199 erkennt in der Δαμαλίς die Astarte, aber ohne Aenderung unter Bezugnahme auf Tob. 1, 5. ἔθνον τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει. Im übrigen hat derselbe die Stelle des Basilius sehr unglücklich behandelt, indem er dieselbe offenbar nur in einem unvollständigen Citate vor Augen hatte.

1) Aechio dürfte aus Anchiale verderbt sein, da Tarsus von dieser Stadt aus gegründet sein sollte, Steph. Byz. 24, 3. Auch wird die Mutter des dritten Herakles Anchiale genannt Joann. Lyd. de mens. IV c. 46. Rochette vertheidigt die Conjectur Aethiopia.

2) Die frühere Lesung Ἄνδης ist jetzt aus den Handschriften corrigirt.

3) Für das corrupte Ἰλίων vermuthet Movers p. 460 Δυδῶν. Ich möchte noch lieber Κιλίκων, woraus bei der häufigen Verwechslung von κ und η leicht Ἠλιήων werden konnte, was dann einerseits weiter in Ἰλίων vererbt, anderseits von Hieronymus durch Eliensibus wiedergegeben wurde. Raoul-Rochette p. 164 will mit Creuzer Ἰλιέων schreiben, aber nicht die Ἰλιεῖς in Troas, sondern die in Sardinien verstehn.

dorf s. Thesaur. VII p. 59 und Movers p. 460 in *Σάνδαν* corrigirt [1]).

Dieser Gottesname findet sich auch mehr oder minder wahrscheinlich in einer Anzahl asiatischer Personen- und Ortsnamen wieder. So *Σάνδων* der Vater des Philosophen Athenodoros von Tarsos und auch sonst cilicischer Name Corp. Inscr. III nr. 4401; *Σάνδακος* oder *Σάνδοκος* der mythische Gründer von Kelenderis in Cilicien, angeblich aus Syrien gekommen, dessen göttliche Natur aus seinen genealogischen Verhältnissen klar wird, Apollod. III, 14, 3; *Σάνδης* ein Lampsakener, *Σάνδανις* ein Lydier, *Σάνδιος λόφος* bei Myus, *Σανδάλιον* in Pisidien; *Σανδική* Landschaft in Pontus nach Hekataeos Steph. Byz. 681,2 (unrichtig in *Σαννική* geändert s. unt. nr. 4), *Σανδοβάνης* Fluss in Albanien; *Σανδαύκη* oder richtiger *Σανδάκη* Schwester des Xerxes, *Σανδώκης* ein Perser Herod. 7, 194.

Gestützt auf den grössten Theil dieses Materiales (einiges ist von mir zugefügt) und auf weitere interessante Combinationen haben nun O. Müller, Movers und Raoul-Rochette angenommen, der mit Herakles verglichene Sandes oder wie sonst eigentlich sein Name gelautet habe, sei eine assyrische Gottheit gewesen, deren Cultus sich durch den Einfluss der assyrischen Herrschaft weit über Asien verbreitet habe. Dabei haben alle drei den Ursprung des Namens im Semitischen gesucht, und zwar O. Müller in der Meinung, dass die Assyrier selbst Semiten gewesen seien, Movers trotz der p. 69 ausgesprochenen Ansicht, dass die Assyrer ihrer Sprache nach zu dem Zendvolke gehörten. Ich hoffe aber im Folgenden mit Evidenz nachzuweisen, dass der Name jenes Gottes vielmehr dem indogermanischen Stamme angehört. Zu diesem Zwecke gehe ich von einem ganz andern Anfangspuncte aus.

2. Der macedonische Monat *Ξανθικός*, in dem unverrückten Kalender der dritte nach dem Wintersolstiz, ungefähr = März,

1) Es wäre aber auch denkbar, dass durch die Schreibung *Δισάνδας* oder noch lieber *Δεσάνδας* ein kräftigerer Anlaut als das einfache σ bezeichnet werden sollte, ähnlich dem byzantinischen τζ, vgl. nr. 4. Hierfür lässt sich vielleicht auch geltend machen Hesych. *Δοσάνης* (cod. *Δορσάνης* gegen die Reihenfolge): ὁ *Ἡρακλῆς παρ' Ἰνδοῖς*, wenn man mit Raoul-Rochette p. 162 *Δοσάνδης* schreibt. Dieser hält auch bei Eusebius *Δισανδάν* fest, ohne sich über die Bedeutung der ersten Silbe zu entscheiden.

hatte unstreitig seinen Namen von dem Feste *Ξανθικά*, welches nach Hesychius in demselben zur Reinigung der Heere gefeiert wurde. Die Namen des Festes und des Monates sind von K. O. Müller Dor. I p. 302 auf Apollon bezogen, indem er in *ξανθός* mit der Bedeutung *rein*, *hell* eine alte Benennung des Apollon muthmasst, von der auch die Flüsse Xanthos in den ihm geweihten Landschaften Lycien und Troas benannt seien. K. Fr. Hermann Gr. Monatsk. p. 71 ist dieser Erklärung, wenn gleich zweifelnd, wenigstens in so weit gefolgt, dass er das Sühnfest *Ξανθικά* von *ξανθός* in jener Bedeutung unmittelbar benannt sein lässt. Aber Theophrast [1]), auf welchen sich Müller wegen der Bedeutung *hell*, *rein* beruft, bezeugt in Wahrheit diese nicht, sondern vielmehr, dass die Dorier *ξανθός* auch von der hellweissen Farbe gebraucht haben. In einer andern Weise hat sich Bergk Beitr. z. Monatsk. p. 54 an die Müller'sche Ansicht angelehnt, indem er unter Erinnerung an den dem Apollon heiligen Fluss Xanthos den Monat *Ξανθικός* für entschieden apollinisch erklärt. Einen andern Weg hat mit Unglück Francke zu Richter's Inschriften p. 184 eingeschlagen, indem er, der Lage des Monates entgegen, denselben interpretirt „Flavescius, der Monat, in welchem die Aehren gelb oder reif werden." Besser zur Jahreszeit passt allerdings die Deutung von Pott über altpers. Eigenn. p. 414 aus *ἐξανθεῖν* mit Aphaerese, wie schon S. Anastasius Orat. in annunt. Deiparae p. 836 den Namen aus *ἀνθικός* entstehen lässt.

Es ist allen jenen Gelehrten ein wichtiges Zeugniss entgangen, nämlich Joann. Lyd. de mens. IV c. 27 p. 184 *ὄνομα δὲ αὐτῷ (Ἄρει) κατ' Αἰγυπτίους Πυρόεις, ὅθεν καὶ Ξανθικός παρὰ Μακεδόσιν.* Es wird hier *Ξανθικός* einerseits als die makedonische Benennung des Ares bezeugt, andererseits als gleichbedeutend mit *πυρόεις*. Zu der Beziehung des Festes und Monates auf Ares passt sehr gut, dass jenes gerade als ein Reinigungsfest für die *Heere* bezeichnet wird, dann die Lage des Monates entsprechend dem römischen Martius [2]). Auch der *Ἄρεος* in

1) Theophr. Fr. 2 de lap. p. 37. *ἄλλη δὲ λίθος ἡ καλουμένη ξανθή, οὐ ξανθὴ μὲν τὴν χρόαν, ἐκλευκος δὲ μᾶλλον, ὃ καλοῦσι χρῶμα οἱ Δωριεῖς ξανθόν.*

2) Dem macedonischen Reinigungsfeste des Heeres *Ξανθικά* entsprach in Rom das lustrum, ein Sühnfest des Volkes als Heeres, auf dem Campus Martius dem Mars gefeiert s. Lange Röm. Alterth. I p. 341, ursprünglich gewiss gleichfalls im März.

Lamia wird richtiger dem März gleichzustellen sein als mit K. Fr. Hermann Monatsk. p. 126 und Rangabé Ant. Hell. II p. 659 dem Februar. Denn der *Γενσιός*, offenbar vom Kosten des jungen Weines benannt, welchen beide dem März gleichgestellt haben, wird vielmehr dem Anthesterion (= Februar) entsprechen, in welchen auf den 11ten die *Πιθοιγία* fiel. *ἐν ᾗ τοῦ νέου οἴνου καθήψαντο* [1]). Somit haben *Ἄρεος* und *Γενσιός* die ihnen angewiesenen Stellen zu tauschen. Ueber den bithynischen *Ἄρειος*, den einzigen sonst vorkommenden Monat dieses Namens, s. Anm. S. 11.

Dass aber der dritte Monat nach der Wintersonnenwende dem Ares geheiligt war, steht in einer schwer zu verkennenden Beziehung dazu, dass nach dem chaldäischen Systeme der Planet des Ares die Zeichen des Widders und des Scorpions zu Planetenhäusern hat (s. Movers p. 164), in welche die Sonne im März und October eintritt. Der zweite jenem Gotte heilige Monat ist deshalb der October. Im Kalender von Seleucia in Pierien steht der *Ξανθικός* dem December gleich, hat aber, weil hier fast bei allen Monaten eine Vorrückung um zwei Monate stattgefunden hat (s. Herm. p. 108), ursprünglich vielmehr dem October entsprochen; in Rom wurde an den Iden dieses Monates dem Mars jährlich das Octoberpferd geopfert, und am 19ten October war ein zweiter Umzug mit den heiligen Ancilien des Mars, wie der erste im März, s. Varr. L. L. 6, 22 [2]). Auch bei der Verthei-

---

1) Rangabé stützt sich darauf, dass nach Plutarch. Morr. p. 655 die böotische *Πιθοιγία* in den Monat *Προστατήριος* fiel, da dieser dem attischen Elapheholion = März entspreche. So haben allerdings Boeckh und K. Fr. Hermann jenen böotischen Monat angesetzt. Aber Plutarch selbst stellt denselben deutlich mit dem Anthesterion, dem Monate der attischen *Πιθοιγία* (vgl. Morr. p. 735 E.), gleich, und sehr richtig, obgleich nicht entschieden genug, hat Hermann Monatsk. p. 88 hieraus und aus andern Gründen geschlossen, dass dieser wie andere Monate um eine Stelle tiefer anzusetzen sein werden. also der *Προστατήριος* = *Ἀνθεστηριών* = Februar.

2) Der merkwürdige Zusammenhang der griechischen Monate mit den chaldäischen Planetenhäusern ist bisher, so viel ich sehe, nicht beachtet. Ich will hier nur den attischen Kalender in dieser Beziehung durchmustern. Der Hekatombäon = Juli war nach ausdrücklichen Zeugnissen dem Apollon-Helios geweiht s. Bekk. Anecdd. p. 247. EM. 321, 5, während das Zeichen dieses Monates, der Löwe, das Haus der Sonne ist. Der Metageitnion = August hat von dem Feste des *Ἀπόλλων Μεταγείτνιος* den Namen

lung des Thierkreises und der Monate unter die Zwölfgötter sind dem Mars der Scorpion und der October gegeben, s. Petersen d. Zwölfgöttersyst. p. 46.

3) Aber auch dass Joannes Lydus Ξανθικός seiner Bedeutung nach mit *Πυρόεις* gleichstellt, rechtfertigt sich vollkommen. Zunächst ist ξανθός im Wesentlichen synonym mit *πυρρός* (von *πῦρ*), z. B. Hesych. *ξανθόν, πυρρόν — ξανθή, πυρρά ἢ πυροειδής*, Phot. Suid. *ξανθήν, πυρροειδῆ*, leg. *πυροειδῆ*. Geradezu von der Farbe des Feuers ist das Wort gebraucht in *ξανθᾷ φλογὶ* Bacchyl. Fr. 13 und wenn Pindar P. 4, 225 den feuerschnaubenden Drachen *ξανθαὶ γέννες* beilegt. Und während ξανθὸς auch durch *πυροειδής* erklärt ist, wird auch der Planet *Πυρόεις* (Mars) zuweilen *Πυροειδὴς* genannt, wie Eratosth. Cat. 43, und auf einem Papyrus s. Thesaur. VI p. 2274 D.

Ferner aber ist für den Monat auch die Schreibung Ξανδικὸς durch zahlreiche Beispiele gesichert [1]), und anderseits kann

---

Harpocr. p. 197; das betreffende Zeichen der Jungfrau ist das Haus des Planeten Mercur, welcher von andern auch nach Apollon genannt wurde, s. Aristot. de mund. c. 2, Macrob. I c. 19, Achill. Tat. Isag. p. 136. Der Mämakterion = November ist nach *Ζεὺς Μαιμακτήριος* benannt, wie der Schütze das Haus des Jupiter ist. Der Thargelion = Mai ist im höchsten Masse ein apollinischer Monat, und sein Zeichen der Zwillinge bildet das zweite Haus des Planeten Hermes oder Apollon. Endlich der Skirophorion = Juni hat von dem Athena-Feste *Σκιροφόρια* den Namen; Athena aber ist nach sicheren Zeugnissen und Merkmalen für ursprüngliche Mondgöttin zu halten, s. unten nr. 9, und der Krebs, das Zeichen dieses Monates, ist das Haus des Mondes. Es ist noch bemerkenswerth, dass unter diesen fünf Monatsnamen *Ἑκατομβαιών, Μαιμακτηριών, Σκιροφοριών* und wahrscheinlich auch *Μεταγειτνιών* dem alten ionischen Kalender fremd und in Athen erst nach der Trennung angenommen sind. Auch der römische Kalender zeigt nicht weniger Beziehungen zu den Planetenhäusern, die schwerlich für zufällig gelten dürfen. Ueber anderes hierher gehörige s. Anm. S. 11.

1) So Corp. Inscr. I nr. 1235, II nr. 2109. b. 2114. c. 2829, 18. 2850. b. III nr. 4479. 4485. 4490. 4497. 4498. 4499. 4504. 4505. 4697, b (Stein von Rosette); über die Papyren s. Létronne Récueil I p. 262. Sehr richtig ist hiernach von M. Schmidt bei Hesychius hergestellt: *Ξανθικά: ἑορτὴ Μακεδόνων Ξανθικοῦ μηνὸς ἢ Ξανδικοῦ* (cod. wieder *ξανθικοῦ*) *ἀγομένη· ἔστι δὲ καθάρσιον τῶν στρατευμάτων.* Die Schreibung Ξαντικὸς in einer sehr jungen Inschrift von Niniveh Corp. Inscr. III nr. 4672 ist nur ein Barbarismus *Ζανδικὸς* findet sich in den lydischen Inschriften C. I. nr. 3443. 3445. 3447. 3448; jedoch ist nach Herm. Monatsk. p. 71 diese Schreibung (gewiss nur hinsichtlich des ζ) durch die Hamilton'schen Ab-

statt des anlautenden ξ möglicherweise κ oder lat. c stehen, wie ξυνός = κοινός, ξύν = cum, (auch eine entsprechende griechische Form κυν, κιν habe ich in Zeitschr. f. vgl. Spr. III p. 164 nachgewiesen), ξυρόν vgl. κείρω und culter für cur-ter. Somit sind auch folgende Wörter mit ξανθὸς Ξανθικός Ξανδικός aufs engste verwandt: κάνδαρος, ἄνθραξ Hesych. [1]), Κάνδαλος einer der rhodischen Heliaden, κανθός, — ἡ ἀναπνοὴ τοῦ καπνοῦ ἐν τοῖς ἰπνοῖς Hesych., der feurige Rauch wie λιγνύς (vgl. lignum, Brennholz) und αἰθάλη (von αἴθω); ferner κανθαρίς, χρυσοειδὴς ἰχθῦς Hesych., offenbar wegen der glänzenden Farbe so benannt, und ebenso die Insecten κάνθαρος und καινθαρίς von ihrer φλογέα χροιά vgl. Nicand. Th. 754 mit Euteen. Ferner lat. cand-eo, candidus, candela, ci-cindela, in-cendo, accendo, auch cānus aus cand-nus Dass hier in candidus der Begriff *weiss* herrschend geworden ist, vergleiche man damit, dass auch ξανθός von den Doriern in der Bedeutung hellweiss gebraucht wurde, s. S. 4 Anm. 1. Canus nähert sich der gewöhnlichen Bedeutung von ξανθός, wenn es Ovid. Met. 10, 655 von der Farbe der reifenden Aehren und 6, 527 der Wölfe gebraucht wird.

Hiernach ergibt sich für Ξανθικός = Ἄρης die vortrefflichste Bestätigung daraus, dass Ares von Lykophron Alex. 328. 938 Κανδάων genannt wird und vs. 1410 mit etwas anderer Form Κανδαῖος, vgl. Tzetz. ad vs. 938 Κανδάων ἐπίθετον Ἄρεος παρὰ τὸ καίνειν καὶ δαίειν und Eustath. 437, 12 aus Pausanias: ἐκ τοῦ καίειν (leg. καίνειν) καὶ δαίειν Κανδάων ὁ Ἄρης διὰ τὴν καύστειραν μάχην τὴν καὶ δηΐδα, wo die in formeller Hinsicht verkehrte Etymologie doch den Sinn der Benennung richtig bezeichnet. Nach einer zweiten Erklärung zu Lyk. 328 ist hier unter Κανδάων Orion zu verstehen, der von den Böotern

---

schriften nicht bestätigt. Die Schreibung mit δ hat Bergk Beitr. z. Monatsk. p. 54, wie schon Sturz de dial. Maced. p. 31, aus einer macedonischen Verwandlung des θ in δ erklärt, welche aber keineswegs so gesichert ist, wie die des φ in β. Der Verlauf meiner Untersuchung wird evident machen, dass das δ in Ξανδικός für älter gelten muss als die Aussprache mit θ.

1) M. Schmidt hält diese Glosse für eine makedonische; ich sehe nicht, aus welchem Grunde. Eher kann man an böotischen Dialekt denken wegen des ausdrücklich als böotisch bezeugten Κανδάων s. unt., dessen uncontrahirte Endung auch ganz der böotischen Gewohnheit entspricht, vgl. Diall. I. §. 43, II p. 522,

so genannt sei, s. Scholl. u. Tzetz. und auch für das glänzende Gestirn des Orion passt der Name seiner Bedeutung nach sehr gut [1]).

4) Mit dem lateinischen Stamme *cand* ist längst die sanskritische Wurzel *k'and* (lucere) zusammengestellt, wovon *k'andra* m. (Mond und Mondgott, auch Gold) und zur Bezeichnung des Mondes (nach Wilson) auch die seltneren Ausdrücke K'anda m., K'andaka m. (auch a small silvery fish), K'andira m., K'andraka m., K'andrama m. Benfey in der kurzen Sanskrit-Grammatik §. 62 hat für K'and als ältere Form mit härterem Anlaute *ÇK'and* nachgewiesen, welche sich noch in Zusammensetzungen und in vedischen Formen erhalten hat, und mit dieser auch das griechische *ξανθός* richtig verglichen, in welchem nunmehr das *θ* als jünger erscheint. Noch genauer als *ξ* würde dem ältern sanskritischen Anlaute *σκ* entsprechen, welches aber mit *ξ* wechselt wie. *σκίφος* = *ξίφος* s. Diall. Gr. I p. 49. II p. 99. Somit wird zu demselben Stamme gehören lat. scintilla st. scindilla (der Vocal wie in cicindela) und das gleichbedeutende griechische *σπινθήρ* mit *π* für *κ* s. nr. 9 ff.

Die sanskritischen Formen führen wieder auf jene asiatischen mit *Σανδ* anlautenden Namen zurück. Der von den griechischen Schriftstellern oft erwähnte indische König von Palibothra *Σανδρακόττος* (auch *-όκοττος*, *-κόττας*) ist nämlich längst einleuchtender Weise mit dem aus indischen Quellen wohlbekannten König von Pataliputra K'andragupta (von K'andra beschützt) identificirt worden [2]). Aber auch der Name seines von ihm gestürzten Vorgängers *Ξανδράμης* (s. Duncker A. Gesch. II p. 221) ist ohne Zweifel gleichfalls auf K'andra oder K'andrama (Mond) zurückzuführen. Ferner ist das griechische Lehnwort *σάνδαλον*,

---

1) Die Glosse in Par. A. *Ἡφαίστου, Ἄρεως, Ὠρίωνος* scheint nicht auf *Καυδάονος* zu gehen, sodass *Καυδάων* auch auf Hephaistos gedeutet wäre, sondern auf *τριπάτρῳ φασγάνῳ*, sodass der Sinn ist, das Schwert sei von Hephaistos geschmiedet, dann von Ares und Orion besessen.

2) Nur Movers p. 488 hat die unglückliche Vermuthung aufgestellt, dass jener indische Name Sandrakottos, zuweilen auch ohne den anlautenden Consonanten geschrieben, vielmehr assyrisch-babylonischen Ursprunges sei, identisch mit dem phrygischen *Ἀνδρόκοττος*, wovon unten nr. 14. Man kann nur zugeben, dass der ähnliche vorderasiatische Name die griechische Schreibung des indischen beeinflusst hat.

später σάνδαλον, offenbar dem gleichbedeutenden sanskr. K'audana m. n. entnommen, dieses aber von der Wurzel K'and benannt, weil das Sandelholz zu Rauchopfern verbrannt wurde. Dann sind aber ferner auch die hellrothen Farbenstoffe σανδαράχη (oder -χη) und σάνδυξ oder σάνδιξ offenbar auf dieselbe Wurzel K'and zurückzuführen, obgleich die Namen gewiss nicht unmittelbar aus Indien gekommen sind, sondern wahrscheinlich aus Kleinasien. Denn die metallische σανδαράχη wurde besonders in Pontus gewonnen, wo auch ein Berg Σανδαρακουργεῖον und ein Hafen Σανδαράχη genannt werden. Bergwerke von σάνδιξ erwähnt Strabo XI p. 529 in Armenien, und in Lydien war nach Joann. Lyd. de mag. III c. 64 diese Farbe von Alters her besonders im Gebrauche. Nicht weniger deutlich hat der indische Edelstein sandastros „colore igneo" Plin. N. H. 37, 7, 28 den ersten Theil seines Namens von jenem Stamme her. Auch das einzige noch übrige Appellativum, welches im Griechischen mit σανδ anlautet, nämlich σάνδαλον (Sandale), zuerst gebraucht h. Merc. 79 und in der modificirten Form σάμβαλον von Sappho und Anakreon, wird aus Kleinasien stammen und wahrscheinlich zu dem gleichen Stamme gehören, indem die Sandalen der üppigen Lydier ursprünglich roth gefärbt sein mochten, vgl. νῆνις ποικιλοσάμβαλος Anacr. fr. 14.

Wie in diesen griechischen Lehnwörtern dem sanskritischen Anlaute k' oder çk' gewöhnlich σ, einmal auch ξ entspricht, so wechselt auch in andern asiatischen Namen und Benennungen σ und ξ. So wird der chaldäische Ξίσουθρος auch Σίσουθρος oder Σίσιθρος genannt und für das persische σατράπης gebraucht Theopomp Phot. Bibl. cod. 176 die Form ἐξατράπης, wie für σατραπεύω gefunden wird ἐξσατραπεύω Corp. Inscr. II nr. 2919 und ἐξαιθραπεύω nr. 2691. c. d. e. [1]).

Dass in allen diesen Fällen ein asiatischer dem griechischen Organe fremder Gaumenlaut durch das ξ oder σ vertreten wird, geht noch deutlich daraus hervor, dass das von den Griechen Σάννοι genannte Volk in Pontus und ihre Landschaft Σαννική

1) Das Wort entspricht einem sanskr. kshêtra-pa (Herrscher über eine Provinz) wie nri-pa (Männerherscher, Fürst) von sanskr. kshêtra = zend. shôithra (Provinz). [Vgl. jedoch gga. 1839 S. 805. *a. d. Red.*] Ebenso ist Σαδράκαι, τὸ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου βασίλειον auf zend. ksathra (König. zurückzuführen.

bei den Byzantinern *Τζάννοι*, *Τζαννική* oder *Τζάνοι*, *Τζανική* hiessen (s. Eustath. 1761, 23, ad Dion. Per. 766, Phot. Bibl. p. 23, 32), offenbar mit genauerer Wiedergebung der einheimischen Aussprache. Da aber dieselbe Landschaft von Hekatäos mit älterer Form *Σανδική* genannt wird Steph. Byz. 681, 2 [1]), so ist dieses Beispiel auch gerade für die mit *Σανδ* anlautenden asiatischen Namen belehrend. In echt griechischen Wörtern findet sich der Wechsel zwischen anlautendem ξ und σ nur in *ξύν* und *σύν*, vielleicht auch in *Ξουσαριασταί* in einer Inschrift der rhodischen Insel Chalke bei Ross Inscr. III nr. 291 verglichen mit *Σουσαρίων*. Jedoch darf man es hiernach für möglich halten, dass der einzige im europäischen Griechenland erscheinende Namen mit *Σανδ*, nämlich der mythische Megarenser *Σανδίων* Paus. I, 43, 3, nicht etwa aus *Ξανδίων*, *Ξανθίων* verderbt sei, wenngleich derselben Bedeutung.

5) Es erscheint nach diesen Darlegungen in formeller Hinsicht vollkommen gerechtfertigt, wenn eine Identität des asiatischen *Σάνδας* = *Ἡρακλῆς* mit dem macedonischen *Ξανθικός* = *Ἄρης* (auch wenn die Schreibung *Ζανδικός* = *Σανδικός* unbegründet ist Anm. S. 6) und dem *Κανδάων* = *Ἄρης* gemuthmasst und auch der erste Name auf die Wurzel K'and zurückgeführt wird. Das Letztere passt sichtlich auch für die Bedeutung des Sandas sehr gut, indem theils in seinem Cultus der Scheiterhaufen, auf dem er bildlich verbrannt wurde, eine hervorragende Rolle spielt s. Müller p. 25 ff., theils für den lydischen Sandon das mit Sandyx gefärbte Kleid charakteristisch ist Joann. Lyd. de mag. III c. 64. Aber mit welchem Rechte wird er mit Ares identificirt werden können? Wir müssen hier wieder auf astronomische Vorstellungen zurückgreifen. Es ist nämlich bekannt, dass der Planet *Πυρόεις* nicht bloss *Ἄρεος ἀστήρ* sondern auch *Ἡρακλέος* genannt wurde, s. Movers p. 188 und das hier fehlende Zeugniss Aristot. de mund. c. 2. Die glaubhaftesten unter diesen Zeugnissen schreiben die Benennung nach Herakles den Chaldäern zu. Auch zu Rom galten nach Macrob. Sat. III c. 12 Mars und Hercules für identisch, und der gelehrte Varro hatte

1) Die Handschriften haben *Σανδίκην*, was mit Unrecht in *Σαννικήν* geändert ist. Die jüngere Form ist durch Assimilation entstanden vgl. nr. 15. c.

in einer Menippea bewiesen, dass beide nicht verschieden seien, wie von andern gelehrten Römern nachgewiesen war, dass die sonst dem Mars eigenthümlichen Salier auch dem Hercules zukämen, dem sie auch Virgil Aen. VIII, 285 beigelegt hat. Dies ist um so bedeutsamer, weil die Umzüge der Salier gerade in die dem Planeten-Gott Ares-Herakles heiligen Monate März und October fallen. Es scheint aber fast, als habe der zweite Umzug im October eigentlich dem Hercules gegolten (Mars wird dabei nicht genannt); denn das damit verbundene armilustrium war auf dem Aventinus, der gerade mit Hercules zusammenhängt Virg. Aen. 7, 659, Preller Röm. Myth. p. 648 ff. Es ist auch begreiflich, dass der asiatische Sandas-Herakles, jedenfalls trotz seiner anderseitigen Weichlichkeit als kriegsgewaltig gedacht (s. Müller p. 27. 32, Movers p. 474) von den europäischen Völkern für ihren Kriegsgott Ares oder Mars gehalten werden konnte.

Der Monat Ἡράκλειος war im bithynischen Kalender ursprünglich = October [1]). Im delphischen Jahre ist er von K.

---

1) Ich halte mich nämlich überzeugt, dass in dem sehr eigenthümlichen bithynischen Kalender die Monate um vier Stellen von ihrer ursprünglichen Lage vorgerückt sind. Dabei nehme ich an, dass der Ἄρειος im Hemerol. Flor. richtiger nach dem Πριέπιος steht als in den andern Quellen vor demselben. Hiernach würde die älteste Ordnung folgende sein: 1) Jan. Στράτειος?, 2) Febr. Πριέπιος?, 3) Mart. Ἄρειος, 4) Apr. Ἀφροδίσιος, 5) Maj. Δημήτριος, 6) Jun. Ἡραῖος, 7) Jul. Ἕρμος?, 8) Aug. Μητρῷος, 9) Sept. Διονύσιος, 10) Oct. Ἡράκλειος, 11) Nov. Δῖος, 12) Dec. Βενδίδιος. Hierbei stimmen mit den Planetenhäusern auf den ersten Blick Ἄρειος = März (Widder), Ἀφροδίσιος = April (Stier), der auch in Rom der Venus heilig genannt wird, Ἡράκλειος = October (Scorpion), Δῖος = November (Schütz). Aber auch Ἡραῖος = Juni (Krebs) entspricht dem römischen Junius in der Benennung nach derselben Gottheit, und während der Krebs das Haus des Mondes ist, wird nicht allein die römische Juno ausdrücklich für die Mondgöttin erklärt Plutarch. Q. R. 77. Joann. Lyd. de mens. III, 7 p. 98. IV, 29 p. 186, wofür auch vieles in ihrem Cultus spricht (Preller Röm. Myth. p. 242), sondern auch bei der griechischen Göttin, namentlich in Samos und Argos, erscheinen deutliche Merkmale dieser Bedeutung, s. Preller Gr. Myth. I p. 133. In Bithynien aber mag die asiatische Mondgöttin Tanais-Astarte durch Hera übersetzt sein wie öfter. Ferner passt Δημήτριος = Mai sehr gut mit dem römischen Majus, da die italische Maja, die Göttin dieses Monates, eine Erdgöttin und nicht verschieden von der Bona Dea war, s. Macrob. Sat. I, 12 p. 258, welche in ihren Weibermysterien wieder mit der Δημήτηρ Θεσμοφόρος die unverkennbarste Aehnlichkeit hat. Μητρῷος =

Fr. Hermann dem Mai, von Rangabé Ant. Hell. II p. 659 dem Januar gleichgestellt; ich glaube aber wahrscheinlich machen zu können, dass er vielmehr dem März entsprach, muss aber die Behandlung dieser Frage auf eine andere Gelegenheit verschieben. Zu Halikarnass, wo ausserdem dieser Monat vorkommt, ist seine Lage ganz unbestimmt. Also auch in dieser Beziehung scheint Herakles dem Ares parallel zu sein.

Noch ist zu bemerken, dass die Namensformen *Σανδαν*, *Σάνδας* (wofür *Σανδών* und *Σάνδης* nur ionisch-attische Modificationen sind), *Καυδάων*, *Καυδαῖος* hinsichtlich ihrer mannichfaltigen Endungen ganz mit andern griechischen Namen stimmen, vgl. *Ποτιδάων* böot., *Ποσειδάων* hom., *Ποτιδάν* dor., (*Ποσειδῶν* att.), *Ποτιδᾶς* dor., ferner *Ἑρμάων*, dor. *Ἑρμάν* und *Ἑρμᾶς* (att. *Ἑρμῆς*), *Ἕρμαος* thessalisch Keil. Inscr. Boeot. p. 75 für *Ἑρμαῖος* (vgl. *Ἑρμαῖος, ὁ τετράγωνος λίθος* Suid.), wie auch sonst Doppelformen auf *ας* und *αιος* vorkommen, z. B. *Ἀκεσᾶς*, *Ἀκεσαῖος*, *Ἀκεσεύς*, der erste Weber des Peplos der Athena Polias, *Κλεύδαιος* oder *Κλεύδας*, Enkel des Herakles. Ueber die Form des macedonischen *Ξανδικός* s. unt. nr. 16.

6) Da das anlautende *σ* in dem asiatischen *Σάνδας* mit seiner Sippe nur Stellvertreter eines Lautes ist, der von den Griechen auch durch *ξ* wiedergegeben werden konnte, so entsteht die Frage, ob nicht auch in Asien einige Namen dieses Anlautes zu *Σάνδας* gehören. Hier bietet sich zunächst der kappadokische Monatsname dar, welcher in der einen Klasse der überlieferten Verzeichnisse (s. Benfey und Stern p. 79 ff.) *Ξανθηρί* lautet, nämlich in I. VII. VIII. X und dem seitdem zugekommenen Verzeichnisse Anecdd. Oxonn. III p. 402 (leicht verderbt *Ξανανθηρί* VI, *Ξανθυρί* IX), in der andern Klasse mannichfaltiger *Ξανθριόρη* II, *Ξαθρι* III, *Ξανθικός* IV. V. Benfey und Stern haben sehr gründlich nachgewiesen, dass der kappadokische Kalender von dem persischen herstammt und jener Monat dem neupersischen Scharîr oder Schahrijur entspricht, zugleich Name eines Amschaspands, welcher im Zend Khsathra vairja

August stimmt mit dem *Αντεος* (vielmehr *Ἀνταιός*) = August des asianischen Kalenders, vgl. Scholl. Apoll. I, 1141 *Ἀνταίη, ἡ Ῥέα* und weniger richtig Et. M. III, 47 *Ἀντία, ἡ Ῥέα*. Man beachte besonders die auffallende Uebereinstimmung mit dem römischen Kalender, welche durch meine Hypothese hergestellt wird.

lautet. Daher haben die beiden Gelehrten die Namensform *Ξαθρι* mit Leichtigkeit ableiten können. Aber diese Form ohne *ν* ist wegen ihrer Vereinzelung in einer einzigen Quelle wenig beglaubigt, and es ist jenen nicht gelungen die Einschiebung des *ν*, welches alle andern zehn Quellen bieten, anders als durch fernerliegende Analogien zu erklären p. 98. Es sprechen aber erhebliche Gründe dafür, dass der kappadokische Monatsname, als dessen Hauptbestandtheil *Ξανθ* anzuerkennen ist, nicht bloss äusserliche und zufällige Aehnlichkeit mit dem macedonischen *Ξανθικός* hat. Am wenigsten gebe ich darauf, dass jener in zwei Quellen selbst *Ξανθικός* geschrieben ist, da Benfey und Stern dies ganz richtig für das Versehen eines Abschreibers zu halten scheinen, der sich des ähnlichlautenden macedonischen Monates erinnerte. Wichtiger ist, dass nach einigen Quellen der *Ξανθηρί* dem *Ξανθικός* in seiner Lage gleichsteht; so auch in Ann. Oxx., wo der kappadokische Kalender zu denen gerechnet wird, welche mit dem Januar anfangen, und dann der *Ξανθηρί* als der dritte Monat steht (1. *Τίρηξ*, 2. *Βατά*, 3. *Ξανθηρί*). Andere der Quellen, und das ist die ältere Ordnung, beginnen mit dem *Ἀρταυία*, den die Hemerologia Florentinum und Leidense im December beginnen lassen, also etwa = Januar. Der *Ξανθηρί* ist dann der sechste Monat, also etwa = Juni. Es folgt auf ihn der *Μιθρί*, nach der Sonnengottheit Mithra benannt. Dass dieser nun dem Juli entspricht, stimmt ganz damit überein, dass der erste Monat nach der Sommersonnenwende vielfach dem Helios-Apollon oder Helios-Zeus geweiht ist, wie der *Ἑκατομβαιών* in Athen, der *Ἑκατομβεύς* in Sparta, der *Ἑκατόμβαιος* im asianischen Kalender, s. Hermann Monatsk. p. 57 und Hesych. s. *Ἑκατόμβαιος*, wie denn das Thierkreiszeichen dieses Monates, der Löwe, nach dem chaldäischen Systeme das sogenannte Haus der Sonne ist. Das vorhergehende Zeichen des Krebses ist das Haus des Mondes und daher der Monat vor dem Sommersolstiz mehrfach der Mondgottheit geweiht, vgl. S. 5 Anm. 2 und S. 11 Anm. 1. Hiernach darf eine Beziehung des *Ξανθηρί* = Juni zu dem indischen Mondgotte K'andra wahrscheinlich dünken, zumal da sich auch die vorderasiatischen Gottheiten gleichen Stammes später (nr. 9 ff.) als lunare ausweisen werden [1]).

1) Benfey und Stern p. 221 haben freilich angenommen, dass der Be-

Dass Sandas auch in Kappadocien verehrt wurde, ist in nr. 1 durch ein ausdrückliches Zeugniss nachgewiesen. Auf eine Aussprache dieses Namens mit Ξ auch in andern Theilen Vorderasiens scheint es zu deuten, wenn der lydische Herakles als ἔρια ξαίνων geschildert wird Lucian. Dial. Deor. 13, 2, und ebenso Sardanapal, das Ebenbild des Sandas (s. O. Müller) Ktes. bei Athen. XII p. 528. Aristot. Pol. 5, 10. Der Ξάνδας konnte leicht als ξάντης gedacht werden.

Ferner wie wir in nr. 1 einen Σάνδης unter den sieben kilikischen Titanen gefunden haben, so wird von Diodoros (ohne Zweifel dem aus Tarsos, s. meine Praef. ad Scholl. Theocr. p. XXXIX), bei Eustath. 1190, 56 auch ein Ξάνθος als Titan genannt, schwerlich von jenem verschieden. Auch in Lycien wird von Panyasis bei Steph. Byz. 633, 10 ein Ξάνθος erwähnt, welcher, wie die Vergleichung von p. 380, 18 zeigt, einer der sogenannten ἄγριοι θεοί der Lycier war, welche wieder als Titanen galten s. Hesych. ἄγριοι θεοί, οἱ Τιτᾶνες. Meineke Exercitt. ad Athen. I p. 53 hat die Namen dieser ἄγριοι θεοί mehr scharfsinnig als überzeugend auf vulcanische Erscheinungen

---

ginn des ersten kappadokischen Monates im December Ἀρταvία erst durch Anschluss an den römischen Kalender herbeigeführt sei. Ferner haben dieselben p. 148 ff. nachzuweisen gesucht, dass der dem Ἀρταvία gleiche persische Ferverdin, im neupersischen Kalender um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche, ursprünglich vielmehr um die Sommerwende gelegen habe, was allerdings um 632 p. Chr. der Fall war. Aber die Beweisführung scheint mir noch nicht ganz ausreichend, und für meine Hypothese, dass der erste Monat Ferverdin = Ἀρταvία ursprünglich etwa dem Januar gleichstehe, dürfte ausser der Lage des Mithra-Monates noch folgendes sprechen. Der achte Monat ist zend. Apô, pers. Abân, kapp. Ἀπομέναμα, dem Ized des Wassers geheiligt. Diesem entspricht sachlich im jüdischen, syrischen und heliopolitanischen Kalender der Ab, d. h. der Monat des Wassers, von einem Wasserfeste genannt, welcher dem August gleichsteht; daraus lässt sich auf die Lage des persischen Wasser-Monates schliessen. Es folgt dann der Ader, vom Ized des Feuers benannt, womit zu vergleichen, dass in dem griechisch-römischen Monatsgötter-Systeme der September dem Vulcan gegeben ist, s. Petersen Zwölfgöttersyst. p. 46. Andere Argumente auszuführen behalte ich mir für eine andere Gelegenheit vor.

Uebrigens ist es nicht meine Meinung, dass der kappadokische Ξανθηρί mit pers. Scharîr, zend. Khsathra vairja formell gar nichts zu schaffen habe, sondern dass durch die Beziehung auf den ähnlich lautenden Namen des Mondgottes die Veränderung herbeigeführt sei.

gedeutet und namentlich Ξάνθος auf die rutilescentes flammarum ignes. Jedoch wird von dem lycischen Titanen Xanthos wieder nicht verschieden sein Ξάνθος der οἰκιστής der gleichnamigen Stadt [1]), nach Steph. Byz. 480, 16 aus Aegypten oder Kreta, nach Eustath. ad Dion. 129 ein λῃστής; auch von einem der ἄγριοι θεοί, dem Κράγος, sagt Panyasis ὃς κρατέων πάσας λῃζεϊ' ἀρούρας. Von diesem lässt sich ferner nicht trennen Ξάνθος, welcher nach Corp. Inscr. III nr. 4269. C. 4275 zu Xanthos als πατρῷος θεός verehrt wurde, d. h. als ἀρχηγός und οἰκιστής wie Sandas in Tarsos. Nähere Beziehungen zu Herakles bietet aber der lykische Xanthos nicht dar; dagegen kann man nicht umhin bei dem θεὸς πατρῷος Ξάνθος an den Hauptgott Lyciens Apollon (s. Welcker Götterl. I p. 476 ff.) zu denken und kann nun doch den Namen Ξάνθος für identisch mit Σάνδας halten. Denn da Sandas hauptsächlich auch als bogenschiessender Gott dargestellt war, wie zu Tarsos s. Müller p. 27, so konnte derselbe von den Griechen leicht auch als ihr Apollon genommen werden. Auch Münzen des kilikischen Kelenderis haben das Bild des Apollon mit den Buchstaben ΣAN oder ΣA, welche man mit grösster Wahrscheinlichkeit auf Σάνδακος, den mythischen Gründer der Stadt deutet, zumal da auch in den Genealogien, welche den Kinyras einen Sohn der Pharnake bald von Sandakos bald von Apollon nennen, diese beiden gleichgestellt sind, s. Raoul-Rochette p. 218.

Wie nun in Lycien nach dem Gotte Xanthos Stadt und Fluss benannt sind, so erscheint in dem aufs innigste mit Lycien verbundenen Troas, wo gleichfalls der bogenschiessende Apollon Hauptgott ist, der Fluss Ξάνθος, und Troas selbst oder Troja wurde auch Ξάνθη genannt nach Hesych. s. v. und Steph. Byz. 640, 4. Auch die benachbarte und mit Troas engverbundene Insel Lesbos hatte nach Steph. Byz. 480, 17 eine Stadt Xanthos.

Auch der häufige Gebrauch des Namens Ξανθίας für Sclaven ist wol auf den kleinasiatischen Gott Ξάνθος oder Ξάνθας = Σάνδας zurückzuführen; denn nach Strab. VII p. 304 wurden die griechischen Sclaven, weil sie meistens aus Vorderasien

1) Eben so ward von Τλῶς der Name der Stadt Tlos hergeleitet Steph. Byz. 627, 10, von Πίναρος ohne Zweifel der von Pinara; von dem letzten der vier Brüder Κράγος der des gleichnamigen Berges Steph. 380, 17.

stammten, auch danach benannt wie *Λυδός, Σύρος* oder mit den dort landesüblichen Namen *Μίδας, Μάνης, Τίβιος,* unter welchen Namen auch *Μάνης* von einem kleinasiatischen Gottesnamen abgeleitet ist [1]). Auch der Personenname *Ξάνθος* erscheint besonders häufig in Kleinasien und ist namentlich ein lydischer. Ein Perser *Ξάνθης* wird von Aeschylos genannt Pers. 966.

7) Sehr gut hat Buttmann Mythol. II p. 139 bemerkt, der Doppelname der troischen Seherin *Κασσάνδρα* (oder *Κασάνδρα*) und *Ἀλεξάνδρα* scheine nur die zwiefache Umgestaltung desselben einheimischen Namens in eine den Griechen mundgerechtere Form zu sein. Wie jene beiden Namen müssen sich dann aber auch *Κάσσανδρος* und *Ἀλέξανδρος* verhalten, dieses der zweite Name des troischen Paris und frühzeitig im macedonischen Königshause üblich, jener Name specifisch macedonisch. Dass in diesen Namen der Name des Gottes *Ξάνθος* oder *Σάνδας* stecke, muss nun um so mehr einleuchten, weil Kassandra-Alexandra aufs innigste mit Apollon verbunden ist, Paris-Alexandros aber, der Bogenschiessende, in seiner weiblichen Ueppigkeit ein deutliches Abbild des Sandas ist, endlich weil das macedonische Könighaus seine Abkunft vom Herakles herleitete, gewiss jenem macedonischen Gotte *Ξανθικός,* welcher für Ares erklärt wird, aber ebenso gut als Herakles gefasst werden konnte. Man wird nun annehmen müssen, dass diesen Namen eine Nebenform *Ξάνδρος* zu Grunde liegt, entsprechend dem sanskr. K'andra

1) Eustathius p. 432, 28 bezieht den Sclavennamen *Ξανθίας* wie *Πυρρίας* auf die Farbe der Haare, und Wieseler Theatergeb. p. 58 hat deshalb Bedenken getragen auf einem Vasengemälde Arch. Zeit. 1849 T. IV, 1 den *Σαντία* (oskische Form für *Ξανθίας*), welcher greises Haar hat, für einen Sclaven zu nehmen. Man beachte nun aber, dass dieser Santia eine Glatze hat, eben so der *Ξανθίας* (nach Wieselers richtiger Lesung) eines andern Vasengemäldes bei Wieseler T. IX, 13; ferner dass der Xanthias in Aristophanes Fröschen nach Welcker's geistreicher Bemerkung (A. Denkm. III p. 498) kein anderer ist als der alte glatzköpfige Silen. Hiernach scheint mir klar, dass *Ξανθίας* ein Scherzname für Glatzköpfe war, bei denen die röthliche Kopfhaut hervorleuchtet, Leute mit Mondschein, wie wir sagen. Die Figur des ersten Vasengemäldes kann nun nach Wieseler's probabler Deutung p. 118. B. als Parasit genommen und doch *Σαντία*, das Wieseler auf den Fabrikanten bezieht, als Name der dargestellten Person betrachtet werden. Selbstverständlich enthält aber diese scherzhafte Anwendung des Namens nicht seine ursprüngliche Bedeutung.

(Mond), welches hier die einfachere Bildung k'anda überwogen hat. Die Namen *Κάσσανδρος, Κασσάνδρα* werden nun bloss eine weichlichere Aussprache für *Ξάνδρος, Ξάνδρα* darstellen, wodurch sich dann die Schreibung mit nur einem σ als die echtere empfiehlt; freilich findet sich die erste Silbe nur selten kurz gebraucht. Ganz entsprechend ist der persische Name *Κασσανδάνη* (Gattin des Cyrus) als *Ξανδάνη* zu fassen [1]. Dagegen *Ἀλέξανδρος, Ἀλεξάνδρα* werden den Vorschlag *Ἀλε* erhalten haben, um sie mit echten griechischen Namen in Uebereinstimmung zu bringen [2]). Auch der makedonische Name *Ἄσανδρος* und der lykische *Ἴσανδρος* Hom. Il. ζ, 197 dürften nur Entstellungen aus *Ξάνδρος* sein.

8) Aber auch mit dem Anlaute *κ* erscheint derselbe Stamm in echt-asiatischen Wörtern und Namen. *Κάνδυς* ist nach Poll. 7, 58. 137 ursprünglich ein purpurnes Gewand der Perser, woher die Macedonier und Griechen den Ausdruck entlehnten, aber in weiterem Sinne anwandten. Offenbar ist derselbe engverwandt mit *σάνδυξ*, wie nicht allein der rothe Farbestoff, sondern auch die damit gefärbten Kleider genannt wurden. Auch das lydische Gericht *κάνδυλος* oder *κάνδαυλος* mag von seiner Farbe den Namen erhalten haben, und auch die Ortsnamen *Κάνδυβα* in Lydien, *Κάνδασα* in Karien, *Κάνδαρα* in Paphlagonien können hierher bezogen werden. Aber besonders wichtig ist der Name *Καν δαύλης*, welchen einerseits der Vater des lydischen Historikers Xanthos führt, anderseits der letzte lydische König aus dem Geschlechte der Herakliden; dieser steht nicht allein hierdurch zu Sandas-Herakles in Beziehung, sondern auch durch dessen Kriegsbeil, das auch in seiner Geschichte eine Rolle spielt vgl. Movers p. 476. Aber der Name wird auch geradezu als Gottesname bezeugt durch Hesych. *Καν δαύλας, Ἑρμῆς ἢ Ἡρακλῆς* [3]). Also deutlich wieder eine andere Form des Namens

1) Auch die andern ähnlich anlautenden Namen sind nur mythische und der Fremde angehörige: *Κασσιέπεια* oder *Κασσιόπη, Κασσιφόνη* nach Tzetz. ad Lyc. 798 Tochter der Kirke, *Κασσάνειρα* Gemahlin des Priamos.

2) Vergleicht man freilich den lydischen Königsnamen *Ἀλυάττης* und den Gottesnamen *Ἄττης*, ferner die paphlagonischen Namen *Γάσυς* und *Ὀλίγασυς* Strab. XII p. 553, so scheint jenes *Ἀλε* doch kein willkührlicher und bedeutungsloser Zusaz zu sein.

3) Sehr unrichtig haben Meineke, Dindorf, Schneidewin die Worte *ἢ Ἡρακλῆς* streichen wollen, wogegen sich M. Schmidt mit Recht erklärt.

Σάνδας, aber diese auch auf Hermes gedeutet. Für diesen gebraucht dieselbe Benennung als eine lydische auch der Iambiker Hipponax fr. 1: Ἑρμῆ κυνάγχα, Μιονισὶ Κανδαύλα, φωρῶν ἐιῶρε [1]). Es ist auch nicht zu verwundern, dass derselbe lydische Gott als Herakles und als Hermes genommen werden konnte, da beide selbst im griechischen Glauben mehrfach zusammentreffen, namentlich als κερδῷοι θεοί, als Beschützer der Gymnastik und durch ihren Verkehr mit der Unterwelt, aber noch mehr in ihren orientalischen Gestalten s. Movers p. 477, welcher auch sehr treffend darauf hinweist, dass Commodus, der Nachäffer des asiatischen Herakles, zugleich für Hermes gelten wollte nach Dio Cass. 72, 17. Besonders bedeutsam ist aber das Epitheton κυνάγχης. Dieses bezieht sich bei Hermes auf den Diebstahl der Rinder des Apollon, vgl. Anton. Liber. c. 23 nach Nikander's Ἑτεροιούμενα, Hesiod's Eöen u. a. καὶ πρῶτα μὲν ἐμβάλλει ταῖς κυσὶν, αἳ ἐφύλαττον αὐτὰς (τὰς βοῦς) λίθαργον καὶ κυνάγχην [2]). Andererseits ist Herakles der rechte Hundewürger, wenn er den Hund des Geryones bezwingt und besonders wenn er, seine schwerste Arbeit, den Kerberos aus der Unterwelt schleppt. Die tiefere Verwandtschaft dieser Mythen erörtere ich an einem andern Orte.

Κάνδουλος heisst auch einer der lydischen Kerkopen bei Suid. s. Κέρκωπες, dagegen Ἀνδοῦλος nach dem Iambiker Aeschrion bei Harpocr. 110, 2. Apost. IX, 64, Ἀνδουλος Phot. 158, 3. Die erste Form des Namens wird bestätigt durch

1) Der einfältige Tzetzes Anecdd. Oxx. III, 351, 7 hat καυδαύλης als den lydischen Ausdruck für κυνάγχης genommen und demgemäss durch σκυλλοπνίκτης interpretirt. Dadurch haben sich neuere Sprachforscher verführen lassen Καν-δαύλης abzutheilen und in der ersten Silbe sanskr. çvan, lat. can-is zu erkennen, den zweiten Theil aber mit Hülfe des Kirchen-Slavischen im Sinne des -πνίκτης zu erklären, s. Curtius Etym. I, p. 128. Man vergleiche auch den Namen Σαμβαύλης nr. 15. a.

2) Tzetzes Exeg. Il. p. 153 hat freilich das *Hundewürgend* vielmehr auf die Erschlagung des Argos gedeutet, indem er angibt, dieser sei ein Hund gewesen mit Augen am ganzen Körper. Davon weiss sonst Niemand, und gewiss hat Tzetzes mit seinem bekannten Scharfsinne diese Deutung ersonnen, indem er sich an den homerischen Hund Argos erinnerte. Nichtsdestoweniger ist Welcker Tril. p. 131, Götterl. I p. 337 ihm gefolgt, nur dass er den Argos nur im uneigentlichen Sinne einen κύων sein lässt, nämlich als Diener, und so auch Preller Myth. I p. 303.

Hesych. *κάνδωλος, κακοῦργος, λῃστής,* die man mit Recht mit jenem Kerkopen in Verbindung gebracht hat; denn jene zwergenhaften Dämonen waren gerade Musterbilder aller Spitzbüberei und sonstigen Nichtswürdigkeit, s. Lobeck Aglaoph. p. 1296 ff. *Κάνδωλος* wird auch die richtigste Form des Namens sein, von einem einfachen *κάνδος* gebildet, vgl. *Πάκτωλος* und die karischen Namen *Μαύσσωλλος, Θύσσωλλος,* zu welchem letzteren sich auch noch die einfache Form *Θύσσος* findet, s. Schmidt im Göttinger Programm von 1861 p. 4. Auch die Stammform von *Κάνδωλος* hat sich mit erweichtem Anlaute erhalten in Hesych. *γάνδος, ὁ πολλὰ εἰδὼς καὶ πονηρός. τινὲς δὲ γάδος* [1]). Freilich kann man auch *Θύσσος* und *Γάνδος* für hypokoristisch verkürzte Namen halten. *Κάνδωλος* steht als lydischer Kerkop mit Sandas-Herakles in enger Verbindung und erinnert zugleich als *λῃστής,* besonders in der abgekürzten Form *Γάνδος* = *Κάνδος,* an den *Ξάνθος λῃστής* s. ob. §. 6, worüber später mehr s. nr. 18.

9) Dem sanskritischen k' entspricht auch nicht selten im Griechischen *π,* s. Benfey Wurzell. I. p. 143, und wir haben bereits oben nr. 3 *σπινθήρ* als hierher gehörig bezeichnet. Zahlreicheres findet sich mit dem einfachen Anlaute *π.* Man kann hierherziehen *Πανδαία* die Tochter des indischen Herakles Arrian. Ind. 8, 7. 9, 3 und sicherer *Πάνδαρος* den lycischen Bogenschützen der Ilias, zu Pinara in Lycien als Gott verehrt Strab. XIV p. 665, also doch wol der kleinasiatische Herakles-Apollon, ferner *Ἀπόλλων ὁ ἐν Πάνδοις* Corp. Inscr. nr. 3137. Aber wichtigeres bieten Attika und Kreta. Im Monat Elaphebolion, dem macedonischen *Ξανδικός* entsprechend, wurde zu Athen ein Fest *Πάνδια* oder richtiger *Πάνδεια* [2]) gefeiert, dessen

1) Sehr ähnlich ist die Glosse *γάσος: ὁ ἀπατεών· ὁ πολλὰ εἰδὼς καὶ πανοῦργος* Nach der Reihenfolge ist *γάσσος* zu schreiben, was aus *γάνδιος* entstanden sein wird wie *βράσσων* aus *βραδίων, χαρίεσσα* aus *χαριεντ-ια.* Dieses *γάσσος* wird auch für die v. l. *γάδος* in der ersten Glosse herzustellen sein.

2) Et. M. 651, 21. *Πάνδεια ἑορτὴ Ἀθήνῃσιν ἀπὸ Πανδείας τῆς Σελήνης ἢ ἀπὸ Πανδίονος, οὗ καὶ φυλὴ ἐπώνυμος·* (so weit auch Anecdd. Bekk. 292, 10, wo cod. *πάνδεια, πανδείας, πανδείονος*) *ἢ ὅτι τῷ Διὶ ἄγονται· τὰ Πάνδεια· ὠνόμασται δὲ ἀπὸ τοῦ πάντα δινεύειν* (leg. *δεῖν φύειν*) *τῷ Διί;*

Namen einige von Zeus herleiten, andere vom Pandion, andere *ἀπὸ Πανδείας τῆς Σελήνης*. Man hat unter dieser die in h. Hom. 33, 15 erwähnte *Πανδείη* (so die Ueberlieferung, was die Neueren in *Πανδίη* geändert haben), die Tochter des Zeus und der Selene, verstanden; aber richtiger ist *τῆς Σελήνης* als erklärende Apposition zu *Πανδείας* zu nehmen, wie Ulpian ausdrücklich *Παιδία ἡ Σελήνη* als die Göttin des Festes bezeichnet [1]) und von Maxim. *π. κατορχ.* 22. 146. 208. 281 der Mond *Πανδία Σελήνη*, vs. 123 auch absolut *Πανδία* genannt wird. Dieser Name der Selene als ein mit *παν* zusammengesetztes Epitheton betrachtet wäre aber auffallend, da Selene keinen besondern Anspruch auf solche Bezeichnung hat und da überall ein *πανδῖος* sonst gar nicht vorkommt. Vielmehr ist die einzig richtige Form *Πάνδεια*, einem hypothetischen sanskr. *K'andi*, welches das Femininum zu *K'anda* dem einfacheren Namen des Mondes sein würde, genau entsprechend; denn dem sanskritischen Suffix î entspricht nicht selten *ειᾰ*, z. B. *εὐπατέρ-ειᾰ, εὐρυόδ-ειᾰ*. Die *Πανδείη* des Hymnus, die Tochter des Zeus und der Selene, wird nichts anderes sein als eine Personification des Thaues, wie Alkman fr. 39 *ἕρσα* (oder *Ἕρσα*) als *Διὸς καὶ Σελάνας παῖς* bezeichnet. Für die Mondgöttin als die Gottheit des Festes zeugt aber auch nicht allein, dass der entsprechende macedonische Monat *Ξανδικός* einer wenigstens dem Namen nach verwandten Gottheit geweiht war, sondern insbesondere dass dieser dritte Monat nach dem Wintersolstiz bei den Griechen vorherrschend der Mondgöttin heilig war, gewöhnlich unter dem Namen Artemis. So der *Ἐλαφηβολιών* und *Ἀρτεμισιών* im attischen

---

Phot. *Πάνδια, ἑορτή τις ἀπὸ Πανδίας τῆς Σελήνης ἢ ἀπὸ Πανδίονος, οὗ καὶ φυλὴ ἐπώνυμος· ἄγεται δὲ αὕτη τῷ Διΐ, ἐπονομασθεῖσα ἀπὸ τοῦ πάντα δεῖν θύειν τῷ Διΐ*; Suid. Phot. *Πάνδεια* (Phot. *-ια*), *ἑορτή τις Ἀθήνησιν*; Hesych. *Πάνδεια* (cod. *πανδεία*), *ἑορτὴ Ἀθήνησι*. Bei Poll. 1, 37 werden *Διάσια* und *Πάνδια* als Feste des Zeus verbunden und 6, 163 *Πάνδια* unter die Composita mit *παν* gerechnet. Für die Schreibung *Πάνδεια* spricht ausser der überwiegenden Ueberlieferung auch die Etymologie *ἀπὸ τοῦ πάντα δεῖν θύειν* Phot. EtM., wo das *τῷ Διΐ* als ein jüngerer Zusatz erscheint.

1) Ulpian. ad Demosth. Mid. p. 174. *οἱ μὲν Πάνδια Διὸς ἑορτὴν ἐνόμισαν, οἱ δὲ Πανδίαν τὴν Σελήνην νομίζουσιν· ἦγον οὖν καὶ τὴν τῆς Σελήνης ἑορτὴν μετὰ τὰ Διονύσια.*

und im unverschobenen ionischen Kalender, ferner der spartanische *Ἀρτεμίσιος* s. Boeckh Mondcykl. p. 87, auch nach richtigerer Bestimmung, die ich anderwärts liefern werde, der *Ἀρτεμίτιος* in Tauromenion, wonach dann dieser Monat auch in den übrigen dorischen Kalendern anzusetzen ist. Auch zu Seleucia in Piérien, wo *Ἀρτεμίσιος* = Mai, entsprach derselbe ursprünglich dem März, s. nr. 2 zu Ende. Auch Athena ist alte Mondgöttin s. Welcker Götterl. I p. 305, und ihr ist bei der Vertheilung des Zodiacus und der Monate unter die Zwölfgötter der Widder und der März zugeschrieben, s. Petersen Zwölfgötters. p. 46, worauf sich die Darstellungen der Athena auf dem Widder beziehen, welche unrichtig auf *Ἀθηνᾶ Ἐργάνη* gedeutet sind, s. Gerhard Arch. Zeit. 1850 p. 149 ff. Ganz entsprechend ist eine Darstellung der Selene auf dem Widder ebd. p. 150, gleichfalls falsch erklärt. — Nunmehr wird auch im kretischen Kalender der Name des Monats *Πόντος* verständlich. Da dieser nämlich dem Mai entspricht, also ursprünglich dem März, weil auch hier ein Vorrücken um zwei Monate eingetreten ist[1]), so ist es klar, dass der Name mit der Mondgöttin *Πάνδεια* in Verbindung steht, vielleicht richtiger *Πόντιος* zu schreiben mit kretischer Besonderheit; aber bei der Unsicherheit der Ueberlieferung lässt sich darüber nichts sicheres sagen. Andere kretische Beziehungen zur *Πάνδεια* werden sich demnächst zeigen.

---

1) Diese Verrückung ist besonders klar bei den vier Monaten *Ὑπερβέρετος, Νεκύσιος, Βασίλιος, Θεσμοφοριών*, welche nach der Ueberlieferung dem Juli, August, September, October entsprechen. Setzen wir sie aber um zwei Stellen zurück, so passen ihre Benennungen in auffallendster Weise mit dem auf die Monate angewandten Zwölfgöttersysteme (s. Petersen p. 46) zusammen, wo April, Juni, Juli, August an Apollon, Hermes, Zeus, Demeter gegeben sind. Denn *Ὑπερβέρετος* ist offenbar ein apollinischer Monat Herm. p. 80; der *Νεκύσιος* kann mit grosser Probabilität auf *Ἑρμῆς χθόνιος* bezogen werden, vgl. Bergk Beitr. z. Monatsk. p. 51; der *Βασίλιος* gehört offenbar dem *Ζεὺς βασιλεύς* Herm. p. 49, wie der *Θεσμοφοριών* der Demeter. Ferner der *Θεοδαίσιος* = April würde demnach ursprünglich dem Februar entsprochen haben wie in Sikyon der *Δαίσιος*, dessen Name mit Recht für eine Abkürzung aus *Θεοδαίσιος* gilt Herm. p. 53, ferner wie der attische Anthesterion mit den dionysischen Anthesterien und der vom Weinkosten benannte *Γενσταὶς* in Lamia (n. 21, während auch die kretischen *Θεοδαίσια* (C. I. nr. 2559) als dionysisch anerkannt sind, vgl. Hesych. *Θεοδαίσιος, Διόνυσος.*

10) Dass mit der *Πάνδεια* und ihrem Feste der mythische König *Πανδίων* eng zusammenhängt, ergibt sich aus seiner Beziehung auf die jener Göttin geweihte Zeit des Jahres. Er ist der Vater der Prokne und Philomele, der Nachtigall und Schwalbe, der Botinnen des Frühlings, dessen erster Monat gerade der Elaphebolion ist; als Frühlingsbotin heisst die Schwalbe schon bei Hesiod Op. 568 *Πανδιονὶς χελιδών*. Ebenso ist aber nach Homer Od. *τ*, 518 *Πανδάρεος* der Vater der Nachtigall *Ἀηδών*, nach Paus. X, 30. Eustath. 1875; 31 dem kretischen Milet angehörig, aber später in Athen weilend, nachdem er aus einem Heiligthume des Zeus (in Kreta der Sonnengott) einen goldenen Hund gestohlen hatte, offenbar ein Anklang an die *κυνάγχαι* Herakles und Hermes.

Zum Geschlechte des Pandion gehören nun ferner *Πάνδωρος* ein Sohn des Erechtheus Apollod. III, 15, 1 und *Πανδώρα* eine Tochter desselben Suid. s. *Παρθένοι*. Dieser wurde zusammen mit Athena geopfert Harp. p. 112. Suid. II, 1, 393. Et. M. 358, 13. Man beachte nun, dass nach Od. *υ*, 67 ff. die Töchter des Pandareos von den verschiedenen Göttern ganz in derselben Weise ausgerüstet werden wie die hesiodische Pandora. Es scheint hiernach, dass die mythischen Namen *Πάνδωρος*, *Πανδώρα* ursprünglich nichts mit *δῶρον* zu thun haben, sondern Derivata des Stammes *πανδ* sind, und dass die Ausstattung der Pandora durch die Götter wie die der Töchter des Pandareos nur die Reize der Frühlingszeit bezeichnen soll. Bei Hesiod Op. 75 wird Pandora auch gerade von den Horen mit Frühlingsblumen geschmückt, wie auch die Töchter des Pandareos von Polygnot mit Blumen geschmückt dargestellt waren Paus. X, 30. Ich kann diesen Gedanken hier nicht weiter verfolgen.

Statt der *Πανδώρα* wird in einem Theile der Handschriften des Harpokration die *Πάνδροσος* genannt, welche allerdings im Cultus mit Athena engverbunden erscheint, s. Hermann Gottesd. Alt. §. 61, 8. 9; in Scholl. Arist. Lys. 439 wird sogar *Πάνδροσος* als Beiname der Athena erwähnt. Man deutet den Namen auf den Thau, was allerdings zu der Gemeinschaft mit der Mondgöttin Athena passt, vgl. Alcm. fr. 39, wo *ἕρσα* genannt wird *Διὸς καὶ Σελάνας παῖς*. Aber der Thau wird gerade schon durch Herse, die Schwester der Pandrosos repräsentirt, und so erscheint es denkbar, dass auch dieser Name eigentlich von der

Wurzel *πανδ* stammt, etwa ursprünglich *Πάνδρ-ασος*. Als Frühlingsgöttin wird Pandrosos durch ihre gemeinschaftliche Verehrung mit der Frühlingshore *Θαλλώ* Paus. IX, 35, 2 bezeichnet. Für die lunare Bedeutung aber derselben charakteristisch ist auch der Umstand, dass in dem *Πανδροσεῖον* auf der Akropolis der heilige von Athena geschaffene Oelbaum war. Denn auch dass diese die Schöpferin und Schützerin des Oelbaumes ist, wird am natürlichsten aus ihrer Eigenschaft als Mondgöttin erklärt, weil ja das Oel hauptsächlich dazu dient den Schein des Mondes zu ersetzen.

11) Hiernach lässt sich nun auch ein anderer bisher sehr seltsam erscheinender Name verstehen. Nach Scholl. Vrat. A zu Pind. Ol. 3, 60. 8, 12 stand der heilige wilde Oelbaum zu Olympia, von dem die Kränze der Sieger genommen wurden, im *Πάνθειον* (cod. *Πάνθιον*). Dagegen Aristoteles de mirab. c. 51 (excerpirt in Scholl. Aristoph. Pl. 586, Suid. II, 1 p. 389 und theilweise in Scholl. Theocr. IV, 7) berichtet folgendes: *ἐν τῷ Πανθείῳ ἐστὶν ἐλαία· καλεῖται δὲ καλλιστέφανος — ἀπὸ ταύτης δὲ φυτὸν λαβὼν ὁ Ἡρακλῆς ἐφύτευσεν Ὀλυμπίασιν, ἀφ' ἧς οἱ στέφανοι τοῖς ἀθληταῖς δίδυνται. ἔστι δὲ αὕτη πιρὰ τὸν Ἴλισσὸν ποταμὸν σταδίους ἑξήκοντα τοῦ ποταμοῦ ἀπέχουσα. περιῳκοδόμηται δὲ καὶ ζημία μεγάλη τῷ θιγόντι αὐτῆς ἐστιν. ἀπὸ ταύτης δὲ τὸ φυτὸν λαβόντες ἐφύτευσαν Ἠλεῖοι ἐν Ὀλυμπίᾳ καὶ τοὺς στεφάνους ἀπ' αὐτῆς. ἔδωκαν.* Der letzte Satz wiederholt mit geringer Aenderung das schon vorher gesagte und scheint eine alte Interpolation zu sein. Die Scholiasten zu Aristophanes (woher Suidas) und Theokrit haben nun jene Stelle so verstanden, als setze Aristoteles das *Πάνθειον* mit der *ἐλαία καλλιστέφανος* nach Olympia, und haben einzelne Ausdrücke in diesem Sinne geändert. Ihnen sind die Neueren gefolgt, obgleich die Worte des Aristoteles möglichst unzweideutig nur sagen, dass von der besprochenen *ἐλαία καλλιστέφανος* der Schössling genommen sei, aus dem der heilige Oleaster zu Olympia erwuchs. Man hat sich dann auch vergeblich bemüht aus dem Ilissos einen elischen Fluss zu machen und die angegebene Distanz mit der Localität von Olympia zu vereinigen, s. Adn. ad Scholl. Theocr. IV, 7. Vielmehr ist es klar, dass die von Aristoteles besprochene *ἐλαία καλλιστέφανος* im *Πάνθειον* am attischen Ilissos war, nach dem überlieferten Texte *σταδίους ἑξήκοντα τοῦ ποταμοῦ* (Sch. Arist.

ἱεροῦ)· ἀπέχουσα, wofür Sch. Theocr. ἥτις ἀπέχει σταδίων ὀκτώ, während bei Suidas die Stelle fehlt. Weder τοῦ ποταμοῦ noch τοῦ ἱεροῦ können richtig sein, auch nicht wenn die Deutung auf Olympia zulässig wäre. Diese Worte, in Sch. Theocr. fehlend, sind interpolirt, und man hat vielmehr τῆς πόλεως zu ergänzen, was als selbstverständlich weggelassen werden konnte, oder noch richtiger τοῦ βωμοῦ τῶν δώδεκα θεῶν, von wo aus die Entfernungen der einzelnen Demen gemessen und an Hermen bezeichnet waren s. Boeckh zu Corp. Inscr. nr. 12. 525. An der bei Aristoteles überlieferten Angabe von 60 Stadien zu zweifeln ist nunmehr kein Grund. Dass aber auch der heilige Oleaster zu Olympia ἐλαία καλλιστέφανος genannt wird Paus. V, 15, 3. Sch. Pind. Ol. 8, 1. 10; 11. Sch. Theocr. 4, 7, ist nicht zu verwundern, da der Ausdruck nur eine Spielart bezeichnet, welche sich nach der Beschreibung bei Aristoteles (in den überschlagenen Worten) wegen der eigenthümlichen Gestaltung ihrer Blätter besonders gut zu Kränzen eignete. Dagegen wird das olympische Πάνθειον in Sch. Pind., von dem Pausanias nichts weiss, nur dem Missverständniss der Stelle des Aristoteles verdankt werden.

Das attische Πάνθειον mit dem heiligen κότινος entspricht nun aber vollkommen dem Πανδρόσειον mit der heiligen ἐλαία, und es begreift sich jetzt, dass in dem Namen der Stamm Πανδ = Πανθ = sanskr. k'and steckt, oder mit andern Worten, dass es ein Heiligthum der die Oelbäume schützenden Mondgottheit war [1]).

12) *Pan* ist sehr richtig von Welcker Götterl. I p. 455 als eine ursprüngliche Lichtgottheit anerkannt. Aber seine Herleitung des Namens aus Φάων hat wenig glaubliches; denn wenn man auch die Möglichkeit des π für φ zugeben darf, so ist es doch sicher, dass Φάων ursprünglicher Φάϝων gelautet hat (s. Diall I p. 36. II p. 50), und schwer zu begreifen, wie sich bei

1) Auch der Monat Πανθεών zu Neapel und der lukanische Gott Pantheus Auson. Ep. 30 werden bei der Wichtigkeit des Olivenbaus für jene Gegenden ursprünglich hierher gehören. Ja sogar glaube ich vermuthen zu dürfen, dass das römische Pantheon diesem Kreise nicht fremd ist, wie auch der Name Πάνθεια. Aber freilich konnten sich wegen der scheinbaren Etymologie von πάντες θεοί an alle diese Namen leicht falsche Vorstellungen anknüpfen.

dem arkadischen Namen keine Spur der uncontrahirten Form und des Digamma erhalten haben sollte. Eher liesse sich die Gerhard'sche Ableitung von φαίνω (wie schon Phot. 378, 1) billigen; aber noch viel leichter erscheint die Zurückführung auf den Stamm παυδ = sanskr. k'and (lucere). Der hieraus auf die einfachste Weise gebildete Name musste Πάν lauten mit ᾱ weil das auslautende δ im Griechischen abfallen und zum Ersatz der Vocal gedehnt werden musste. In die übrigen Casus ging dann diese Form des Stammes über, obgleich hier ein Παυδ ός möglich gewesen wäre, wie z. B. in χθονός, χιόνος das ν, welches in dem Auslaute der Nominative χθών, χιών für das ursprüngliche m aus euphonischen Gründen eingetreten ist. Auch πᾱνός, die ältere Form (s. Hermann zu Aesch. Ag. 269) für φανός, welche Form durch falsche Anlehnung an φαίνω entstanden scheint, wird für παυδος stehen, da es mit πυρσός subst. synonym ist wie ξανθός mit πυρσός, πυρρός adj., vgl. auch καυθός nr. 3. Auch Hesych. πάνιον, -λευκόν, καθαρόν (vgl. παναίς) wird hierher gehören und lat. cānus zu vergleichen sein.

Diese Herleitung erhebt sich zu grösserer Sicherheit, wenn man erkennt, dass Pan ursprünglich nicht, wie Welcker angenommen hat, Sonnengott, sondern vielmehr Mondgott ist. Was Welcker für seine Ansicht anführt, passt theils eben so gut theils entschieden besser auf den Mondgott. So dass er in Sikyon einen uralten Altar neben dem des Helios hatte Paus. II, 11, 2, wie in Elis Bildsäulen des Helios und der Selene zusammenstanden VI, 24, 5; desgleichen sein Luchsfell h. Hom. 19, 23 (oder Pantherfell Cornut. c. 27. Scholl. Theocr. I, 3), welches auch der Artemis-Selene gegeben ist s. Müller Archäol. §. 364, 1. Ferner dass er als Gemahl oder Geliebter der Selene dargestellt wird s. Welck. p. 456, deutet mehr auf einen Mondgott, der mit der Selene das Regiment des Gestirnes theilt, als auf den Sonnengott, der eher als Bruder der Selene zu denken war oder allenfalls als Vater wie Eur. Phoen. 175. Nicht weniger ist die Verehrung des Pan durch Fackelläufe und seine Darstellung mit Fackeln noch begreiflicher bei einem Mondgotte (man vergleiche nur Artemis-Selene und Bendis) als bei einem Sonnengotte. Auch dass Pan dem Zeus die versteckte Demeter auskundschaftet Paus. VIII. 42, 2, passt besser für den Mondgott, da es hier auf ein Hineinblicken ins Dunkel ankommt. Ganz ent-

sprechend entdeckt nach einem mongolischen Mährchen bei Grimm Mythol. p. 670 der Mond den Göttern den versteckten Aufenthalt des Missethäters Aracho, nachdem sie ihn von der Sonne nicht erfahren konnten. Sehr merkwürdig ist aber noch folgende Analogie. Im Hymnus an Hermes wird dem Apollon der Rinderdieb Hermes durch einen *γέρων βαιοδρόπος* vs. 190 verrathen. Der Name des Verräthers *Βάττος* Anton. Lib. c. 23. Ovid. Met. II, 688 ist nur für eine hypokoristische Abkürzung aus *βαιοδρόπος* zu halten [1]). Das ist nun aber offenbar der Mann mit dem Dornenbündel auf der Schulter, welchen ein vielverbreiteter Volksglaube der neueren Völker im Vollmonde sieht s. Grimm Mythol. II p. 680 ff. Sogar heisst mit einem alterthümlichen deutschen Ausdrucke der Vollmond *Wadel*, *Wedel* (ags. vathol); aber ahd. *wadel* bedeutet auch fasciculus und noch gegenwärtig *Wadel* provinciell ein Reiserbündel, s. Grimm p. 675. 681; der Stamm dieses Wortes entspricht aber genau dem *βατ* in *βάτος* (und daher *Βάττος*), wenn man mit Benfey Wurzell. I p. 51 das *β* hier an die Stelle des Vau getreten glaubt [2]).

---

1) Hypokoristische Verkürzungen (*συγκεκομμένα*) mit der Endung *ος* sind nicht selten, z. B. *Ἄλκιμος* Il. *T.* 392. *Ω.* 574 = *Ἀλκιμέδων Il.* 197, vgl. Scholl. und Eust., *Δέξιος* Vater des Xenophanes, bei Lucian. Macrob. *Δεξίνους*, *βοῦχος* für *βουκαῖος* Sch. Theocr. 10, 1. 38. In diesen verkürzten Formen wird aber nicht selten der Consonant vor der Endung verdoppelt, z. B. *γύννις* = *γύνανδρος*, *γυναικώδης*, *πέλλος* = *πελιδνός*, *Ἄτθις* = *Ἀθηναία*.

2) Zur Bestätigung dieser Combination dient folgendes. *Βατταρίζειν* ist anerkannt ein onomatopöisches Wort, s. Strab. XIV p. 662, Et. M. 191, 24, Hesych. s. v., Anecdd. Bekk. 224, 24, nach Lobeck Prolegg. p. 255 „a sono effuticio *bat*, nach Casaubonus zu Suet. Aug. c. 87 von den gewöhnlichen Lauten kleiner Kinder *ba*, *bal*, *bad*. Nach den besten Erklärungen bezeichnet es das unarticulirte Sprechen, s. Anecdd. Bekk. 30, 24 *ἄσημα καὶ ἀδιάρθρωτα διαλέγεσθαι*, Theophyl. I p. 31 ed. Ven. *ἡ ἄναρθρος φωνὴ ὡς ἡ τῶν παιδίων*, vgl. Et. M. 191, 33. Scholl. Dion. Chrys. II p. 788 Emp. Daher wird es auch von der Stimme der Schwalben gebraucht Eustath. 1914, 32 und Opuscc. p. 260, 70, wie auch *βατίζειν* Arist. Av. 1681 nach der bessern Lesart. Durch *τραυλίζειν* wird es erklärt Diogen. III, 68 und öfters damit zusammengestellt; dieses kommt aber besonders den kleineren Kindern zu, wird aber auch den Schwalben zugeschrieben, s. Thesaur. s. *τραυλίζειν*, *τραυλός* Auch *Βάττος* der Gründer von Kyrene, hatte nach der Ueberlieferung Herod. IV, 155 seinen Namen daher, weil er *ἰσχνόφωνος καὶ τραυλὸς* war. Man hat hier *ἰσχνόφωνος* in dem Sinne *stot-*

Battos wohnt nun nach der Erzählung bei Liberalis *ἐπ' ἄκρῳ τῷ σκοπέλῳ*, gerade wie man den Pan gerade auf den Spitzen der Berge hausend dachte; sein Wohnsitz wird *Βάττου σκοπιά* genannt und eine andere Localität desselben Namens von Hesychius nach Libyen gesetzt. Damit vergleiche man, dass h. Merc. 99 Selene beim Anbruch des Tages nach der *σκοπιά* geht, welche Stelle man nicht verstanden und deshalb verdächtigt hat. Man hat sie dort mit Pan in einer Grotte wohnend zu denken, wie Eos mit dem Tithonos zusammen hauset. Ferner wie jener *γέρων βατοδρόπος* nach h. Hom. 87 ff. im Weinberge arbeitet, so ist Pan nach Paus. VIII, 30, 3 *Οἰνέως* und heisst Sohn der *Οἰνόη* s. Adn. ad Scholl. Theocr. I, 3.

Sehr entschieden für die lunarische Natur des Pan sprechen seine Hörner, da solche der Vorstellung vom Monde ganz specifisch angehören vgl. Welcker Tril. p. 128. Wenn er mit Widderhörnern dargestellt ist Denkm. d. alt. K. I nr. 227. A oder sich in einen Widder verwandelt nach Nikander bei Philarg. ad Virg. Georg. 3, 391, so lässt sich dies auf das Zeichen des Widders deuten, mit welchem wir auch bereits die Mondgöttin in enger Beziehung gefunden haben; aber der Mond konnte auch leicht als der Widder oder Bock der Sternenherde betrachtet

---

ternd genommen; aber es ist vielmehr nach Galen's genauer Beschreibung Vol. IX p. 73 von der Schwäche der Stimmritze zu verstehen wie *τραυλός* von der Schwäche der Zunge. Battos hatte also noch als Erwachsener eine kinderhafte Stimme. Sehr richtig hat also Casaubonus einen Kinderlaut zu Grunde gelegt. Vergleicht man nun aber, dass Varro bei Gell. 16, 17 einen Deus Vaticanus kennt, der von dem Laute des ersten Kindergeschreies den Namen habe, und dass daher auch vagire stammt, so wird man annehmen dürfen, dass jener unarticulirte Kinderlaut eigentlich *vat* lautet. Auf diesen werden aber folgende Bezeichnungen für Kinder und kinderähnliche Menschen zurückzuführen sein: *βατύλη*, Zwergin, *ἄτυλον*, *μικρόν* und *ἴτυλος -νέος, ἁπαλός* Hesych., *Βάταλος*, Beiname des Demosthenes, den er nach Plut. Dem. c. 4 als Kind erhielt, weil er *κάπαχνος καὶ νοσώδης* war, und *ἀτα-λός* (freilich nach Il. Z, 400. N, 27 ohne Digamma); ferner, wie vielfach für die Altersstufen von Menschen und Rindvieh entsprechende Benennungen dienen, *sanskr.* vatsa (Kalb), lat. vitulus, gr. *ἰταλός*. Endlich wie *μόσχος* (Kalb) auch als Ausdruck für *νέοι καὶ ἁπαλοὶ κλάδοι* verwandt ist, so bedeutet auch *βάτος* ursprünglich allgemeiner ein junges biegsames Reis (für *ϝάτος* von jenem Stamme *vat*) und ist dann speciell zur Bezeichnung des an solchen Reisern reichen rubus gebraucht.

werden. Sein unstetes Umherschweifen über Berg und Thal (h. Hom. 19, 8 und oft) und seine Bocksprünge entsprechen ganz den Irren und σκιρτήματα (Aesch. Pr. 600. 676) der Mondkuh Io, in denen man mit Recht ein Bild des unermüdlichen und anscheinend unregelmässigen Mondlaufes gefunden hat. Auch Ἀθηναῖ τραγοσκελεῖς werden erwähnt Procl. ad Cratyl. p. 39 ed. Lips. Keine Vorstellung kann ferner für den Mondgott natürlicher sein als ihn als Hirt zu denken; heisst es doch auch in unserm alten Kinderliede „der Mond der ist das Schäferlein, die Sterne sind die Lämmerlein." Helios-Apollon besitzt wohl Herden, aber selbst Hirt ist er nur ausnahmsweise, im Dienste des Admetos, worüber ich zu anderer Zeit sprechen werde. Als Jäger passt Pan vollkommen zu der Jägerin Artemis-Selene und wird auch wie diese mit Jagdspiess dargestellt Welck. II p. 63. Endlich gibt es sogar ein ausdrückliches anscheinend ganz übersehenes Zeugniss für Pan als Mondgott: Steph. Byz. 501, 9. Πανὸς πόλις, πόλις Αἰγυπτία· ἔστι δὲ καὶ τοῦ θεοῦ ἄγαλμα μέγα ὠρθιακὸς τὸ αἰδοῖον εἰς ἑπτὰ δακτύλους, ἐπαίρει τε μάστιγας τῇ δεξιᾷ· Σελήνην, ἧς εἴδωλόν φασιν εἶναι τὸν Πᾶνα. Meineke vermuthet, dass vor Σελήνην die Präposition εἰς einzuschieben und εἴδωλον in ἐρώμενον zu verwandeln sei. Aber es ist vielmehr σελήνην zu schreiben und davor eine stärkere Lücke anzunehmen, etwa [ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς ἔχει] σελήνην. Sehr richtig aber ist es, wenn Pan ein εἴδωλον, d. h. eine persönliche Darstellung des Mondes genannt wird.

Die germanischen Völker haben den Mond vorherrschend männlich gedacht, aber ohne dass das weibliche Geschlecht ganz ausgeschlossen wäre, s. Grimm Gramm. III p. 350. Bei den alten Indern scheint nur das männliche Geschlecht anerkannt zu sein. Im ganzen westlicheren Asien bestehen beide Vorstellungen neben einander oder vereinigen sich in einer beide Geschlechter verschmelzenden Gottheit, die sich bald als Mannweib gestaltet hat, bald als weibischer und selbst entmannter Mann, bald als wirkliches Zwitterwesen. Bei Griechen und Römern ist anscheinend nur das weibliche Geschlecht des Mondes zur Geltung gekommen; aber die mannweibliche Mondgottheit Athena nähert sich doch sehr stark der asiatischen Auffassung, einigermassen auch Artemis-Selene; und wenn Philochoros in der Athis nach Macrob. Sat. III c. 8 erklärte, die Mondgottheit gelte

zugleich für männlich und weiblich, so hat er doch wohl nicht blos asiatische Vorstellungen im Auge gehabt. Wenn aber jetzt ein wirklicher männlicher Mondgott nachgewiesen ist, welcher aus den Trümmern des ältesten griechischen Glaubens in eine jüngere Anschauung hineinragt, so dürfte dies auch für das richtige Verständniss anderer griechischer Mythenkreise nicht ohne Bedeutung sein.

Ich muss noch bemerken, dass der phrygische entmannte Attes, ohne Zweifel der asiatische Mondgott, obgleich dies verkannt zu sein scheint [1]), in sehr wesentlichen Stücken die grösste Aehnlichkeit mit Pan hat. Beide sind Jäger und besonders Hirten, als solche durch den Hirtenstab und die Syrinx charakterisirt; beiden sind Fichte und Widder heilig. Wenn Pan, wie nicht selten, jugendlich und ohne Bocksfüsse dargestellt ist, lässt er sich schwer von Attes unterscheiden; ja selbst der bockfüssige Pan hat auf einer Münze von Nikaea (Denkm. d. alt. K. II nr. 539) die phrygische Mütze des Attes. Wenn also Pan vielfach als Begleiter der grossen Mutter erscheint, wie schon bei Pindar P. 3, 77. fr 71. 72, wo sich auch ihre Verbindung im thebanischen Cultus erkennen lässt, Marm. Par. Ep. 10 l. 20 und sonst nicht selten, ist dies aus der ganz treffenden Gleichstellung des Pan mit Attes zu erklären. Noch ist zu bemerken, dass das Hauptfest des Attes bei Beginn des Frühjahres, zu Rom im März, gefeiert wurde s. Preller Röm. Myth. p. 736.

13) Die thrakische auch nach Athen verpflanzte Göttin

---

1) Auch der Name spricht dafür. Vergleicht man damit *Βαττάκης*, den Priester der Kybele, ferner die Namen *Ἄτταλος*, *Ἀττάλης* S. des lydischen Königs Sadyattes, *Ἀττάλυδα* in Lydien, nach Steph. B. 144, 11 von Attys gegründet, mit *Βάτταλος*, Name eines ephesischen Flötenspielers und Hesych. *Βάταλος, καταπύγων καὶ ἀνδρόγυνος κίναιδος ἔκλυτος* (vgl. Thesaur. s. v.), was leicht auf die Gallen der Kybele, die Abbilder des Attes zurückgeführt werden kann; auch *Βάτις* Name eines Eunuchen Arrian. Anab. 2, 25, 6, so wird es wahrscheinlich, dass *Ἄττης* eigentlich mit Vau gesprochen ist. Aber ich möchte den Namen doch nicht ganz mit dem des Mondmannes Battos, des *γέρων βατοδρόπος*, identificiren; vielmehr scheint es, dass Eunuchen und andere *γύνανδροι*, wie auch Attes gedacht wurde, nach ihrer quäckigen und kinderhaften Stimme von dem Stamme *ϝαϝ* her benannt sind, vgl. S. 26 Anm. 2. So kreuzen sich bei den mythischen Namen nicht selten verschiedene Beziehungen.

Bendis war nach ausdrücklichem Zeugniss eine Mondgöttin (Hesych. s. *δίλογχον*), wozu ganz ihre Verehrung durch Fackelrennen stimmt. J. Grimm in Monatsber. d. Berl. Akad. 1859 p. 515 ff. hat ihren Namen mit dem zusammengesetzten altnordischen Beinamen der Freya *Vana-dis* identificirt. Ich kann aber von seinen Combinationen mir nichts weiter aneignen, als die Annahme, dass das anlautende *β*, wie auch nicht selten in den griechischen Dialekten, ein Vau vertrete, also eigentlich *ϝενδῖς*. Hiernach liegt es aber nahe den Namen zu unserem Stamme k'and, *κάνδ*, cand, *πανδ* zu ziehen. Dem sanskr. k' entspricht in den ähnlichen Beispielen im Lateinischen qu, z. B. k'atur, böot. *πέτιαρες*, quatuor — pank'an, *πέμπε*, quinque — pak', *πεπ*, coquo, sodass auch cand für ein älteres quand stehen wird. Aus dem Anlaute *κϝ* konnte aber leicht durch die Aphaerese des *κ* [1]) der einfache Anlaut *ϝ* hervorgehen und somit unter unwesentlicher Vocalveränderung der Name *ϝενδῖς*, *Βενδῖς* entstehen. Nun ist noch besonders beachtungswerth, dass bei *Βενδῖς* dieser Accent und der unregelmässige Accusativ *Βενδῖν* durch das gewichtige Zeugniss des Herodian feststeht, s. Excerpt. de prosod. ed. Schmidt p. 39, 2 (Arcad. 36, 38), Choerob. 103, 25 (hier corrupt *Μενδῖς*) und 354, 21, Cram. Anecdd. Paris. III, 295, 33, ferner dass bei Palaeph. c. 32, 6 auch die Form *Βένδεια* erscheint. Es lässt sich hieraus schliessen, dass die echte thrakische Form des Namens *Βενδῖ* lautete und dass das *σ* nur in der griechischen Aussprache zugefügt ist wie auch oft bei skythischen Namen. (s. Boeckh zu Corp. Inscr. II p. 111. A), in der andern Form *Βένδεια* aber das auslautende ῑ dieselbe Umwandlung erlitten hat wie öfter das weibliche sanskritische Suffix ῑ s. ob. nr. 10, kurz dass die thrakische Mondgöttin *Βενδῖ* (*ϝενδῖ*) aufs genaueste mit der attischen *Πάνδεια* (nr. 10) übereinstimmt.

Auch das karische *βάνδα*, nach Steph. B. 66, 14 = *νίκη*, könnte vielleicht für *ϝάνδα* stehen und hierher gehören; denn der Begriff *Glanz* konnte leicht in jene Bedeutung übergehen.

1) So führt die Vergleichung der Formen *κυλινδέω*, *καλινδέω*, *ἀλινδέω* deutlich auf einen älteren Stamm *κϝαλινδ* und lässt erkennen, dass *ἀλινδέω* eigentlich anlautendes Vau gehabt hat, vgl. ahd. walzan (st. hwalzan). Zahlreiche Beispiele der Aphaerese anlautender Gutturalen vor Liquiden und Vau gibt aus verschiedenen Sprachen Pott Et. F. II, p. 197 ff. (Aufl. I.)

14) Dies führt weiter auf den karisch-elischen *Ἐνδυμίων*, den Geliebten der Selene und schon dadurch dem Pan vergleichbar; aber er ist auch Hirt und Jäger wie dieser und hauset wie er in einer Grotte s. Welcker Götterl. I p. 557 ff. Auch der Schlaf des Endymion lässt sich mit dem des Pan (Theocr. 1, 15) vergleichen. Man kann nun erkennen, dass der Name eigentlich *ϝενδυμίων* lautet und dieselbe Form des auf den Mond bezüglichen Stammes enthält wie *Βενδῖς* = *ϝενδῖς*, ferner dass Endymion wie Pan eigentlich die männliche Mondsgottheit ist. Der Name ist aus einem einfacheren *Ἔνδυμος* mit patronymischer Endung gebildet.

Auch in andern Fällen ist der consonantische Anlaut unseres Stammes ganz verschwunden, nachdem er wahrscheinlich zuletzt die Gestalt eines *ϝ* gehabt hatte. Am evidentesten ist dies in *ἄνθρακ* (Kohle) nebst *ἀνθράχλη* (Kohlenbecken) verglichen mit *κάνδαρος*, *ἄνθραξ* Hesych., s. nr. 3. Aber auch *ἀνθηρόν*, *σανδαράχην* Hesych. hat offenbar mit *ἄνθος Blume* nichts zu schaffen, sondern gehört zu *ξανθός* und seiner Sippe. So erklärt sich denn auch die auffallende Anwendung mancher anderer scheinbar zu *ἄνθος* gehöriger Wörter. So Soph. Ant. 959. *οὕτω μανίας δεινὸν ἀποστάζει ἀνθηρόν τε μένος*, wo das *ἀνθηρόν* die Interpreten sehr gequält hat; man sieht jetzt leicht, dass es nicht *blühend*, sondern *glühend* bedeutet. Ferner in Soph. El. 43 *οὐδ' ὑποπιεύσουσιν ὧδ' ἠνθισμένον* kann das letzte Wort, gleichfalls eine crux interpretum, nach dem Zusammenhange nichts anderes bedeuten als *mit weissen Haaren*; das Wort gehört hier also zu *ξανθός* in seiner dorischen Bedeutung *weiss*, s. S. 4 Anm. 1 und zu *canus* capillus s. nr. 12; vielleicht könnte man auch, gleichfalls im Sinne von *ἐξανθισμένον*, die urbane Bezeichnung des Glatzkopfes darin finden, s. S. 16 Anm. 1. Auch noch manches andere scheinbar zu *ἄνθος* gehörige wird auf unsern Stamm zurückzuführen sein.

Von asiatischen Namen scheinen hierher gehörig *Ἄνδρασος*, nach Suid. II, p. 748 der alte Name von Tarsos, welches wir mit Sandas-Herakles engverbunden gefunden haben, und *Ἀνδρόχοτος* (oder *-χοττος*) [1]), nach Mnaseas Athen. XII, 530. C. *δ*

1) Zu vergleichen ist der kleinasiatische Name *Κρμαχότας* C. I. III nr. 4255. 4278 und Add. nr. 4300 m.

Φρυξ, ὃς ἐνεδύσατο ἀνθινὴν ἐσθῆτα καὶ γυναικὸς εὐπρεπέστερον ἐκοσμεῖτο, von Athenäus mit Sardanapal verglichen und nach jener Beschreibung dem Urbilde des Sandas ganz ähnlich. Ich möchte aber glauben, dass diese Namen eigentlicher *Σάνδρασος* und *Σανδράχοιος* lauteten, und dass nur die Analogie der vielen griechischen mit *Ἀνδρ* anlautenden Namen den Abfall des *σ* bewirkt hat. So ist auch der Name des indischen Königs Sandrakottos (nr. 3) bei Plutarch Alex. 62, Appian. Syr. c. 55 und in den Handschriften auch Strab. II p. 70 *Ἀνδρόκοττος* genannt.

15) Ich kehre noch einmal zu den Formen mit anlautendem *σ* zurück, um verschiedene Gestalten des Stammes nachzuweisen, in welchen auch die Laute *νδ* Veränderungen erlitten haben.

a) Neben *σάνδαλον* findet sich frühzeitig eine andere Form *σάμβαλον* (nr. 4, vgl. Bergk Anacr. p. 101), wie auch sonst *δ* und *β* wechseln, s. Diall. I p. 41. II p. 81; die Verwandlung des *ν* schloss sich nothwendig an. Diese Gestalt des Stammes *σαμβ* für *σανδ* kann man nun aber auch noch in einer Anzahl asiatischer Namen erkennen, nämlich *Sambulus*, nach Tac. Ann. 12, 13 ein dem assyrischen Hercules heiliger Berg, *Σάμβας* Alcm. fr. 109, nach Athen. XII, 624. B sklavischer Name eines phrygischen Flötenspielers, *Σάμβος* persischer Satrap, *Σαμβαύλας* ein Perser Cyrop. II, 2, 28 (vgl. *Κανδαύλας*); ferner *Σαμβήθη* die chaldäische Sibylle (vgl. *Κασσάνδρα* = *Ξάνδρα*, bei Suid. II, 2 p. 740, 9 als Name der phrygischen Sibylle) mit einem Heiligthume *Σαμβάθειον* im lydischen Thyatira C. I. nr. 3509, von Pausanias X, 12, 9 *Σάββη* genannt mit Assimilation und Abkürzung. Damit ist zu vergleichen der bosporitanische Name *Σαμβίων* oder *Σαββίων*, s. Boeckh zu Corp. Inscr. II p. 138. 1004, wie denn die Namen jener Gegend vielfach asiatischen Ursprunges sind.

b) Wegen der grossen Uebereinstimmung, welche der König Sardanapal mit dem Gotte Sandas zeigt, hat K. O. Müller vermuthet, dass der erste Theil jenes Namens eine Nebenform des Namens *Σάνδας* enthalte. Allerdings spricht auch manches andere dafür, dass der Stamm *σανδ* durch weichlichere Aussprache auch die Gestalt *σαρδ* angenommen habe. So wird derselbe Fluss bei Olynth in einer Erzählung aus Kallisthenes bei Stob. Fl. VII, 65 *Σάρδων* und Plut. Morr. 307. D. *Σάνδανος* genannt.

Ferner wird von Hesychius *Σαρδαλώπη* und von Timäus bei Plin. N. H. 3, 7, 13 *Σαρδαλιῶτις* als alter Name von Sardinien angegeben, und man kann glauben, dass *Σαρδώ* aus der verkürzten Benennung *Σανδώ* geworden ist, wenn der Name nicht etwa gerade von *Σάνδας* herstammt, da Sardinien in engster mythischer Beziehung zu Herakles steht, s. Raoul-Rochette p. 261 ff. Auch der Name des Edelsteines *σάρδιος λίθος, σάρδιον, σαρδώ* (nebst *σαρδόνυξ, σαρδαχάτης*) welcher fälschlich auf Sardes bezogen ist, erklärt sich ungezwungen aus dem Stamme *σανδ* wegen seiner Farbe, vgl. Orph. Lith. 608 *σάρδια αἱματόεντα*. Auch einige asiatische Ortsnamen könnte man hierher ziehen, namentlich Sardes als Hauptsitz des Sandas-Herakles; denn auch die Angabe bei Joann. Lyd. de mens. 6, 14, dass der Stamm eigentlich *Σάρδιν* lautete und ursprünglich *ἐνιαυτός* bedeutete, streitet nicht entschieden dagegen, da wir gesehen haben, dass von dem Stamme K'and vorzugsweise der Mond benannt wurde, nach welchem das alte Jahr sich regulirte. Einige sicherere Combinationen können erst mit Hülfe der zunächst zu betrachtenden Gestaltung des Stammes gemacht werden Uebrigens ist auch in *πάνθηρ* und *πάρδαλις* eine ganz ähnliche Lautverwandlung zu erkennen.

c) Wie der Volksname *Σάννοι* in der älteren Form *Σάνδοι* lautete s. nr. 4, so ist in der Glosse des Hesychius *σαννίς, δρυοσάνδραξ Θούριοι* dieses *σαννὶς* offenbar nur eine durch Assimilation entstandene Nebenform für *σάνδιξ*. Man hat *δρυοσάνδραξ* für verderbt gehalten; aber *σάνδραξ* ist nur eine andere Form für *σανδαράχη* und *δρυοσάνδραξ* gebildet wie *δρυοπτερίς*. Es ist eine Pflanzenfarbe gemeint, welche der mineralischen *σανδαράχη* oder *σάνδιξ* ähnlich war, s. Voss zu Virg. Ecl. 4, 45. Aus dem Namen *Θούριοι* haben Müller p. 37 und Movers p. 489 einen orientalischen machen wollen, *Σύροι* oder *Τύριοι* oder Movers vielleicht auch *Ἀσύριοι*, aber ohne genügenden Grund. Jene asiatischen Farbennamen waren frühzeitig bei den Griechen eingebürgert, und die Form der Endung von *σαννὶς* (richtiger wohl *σάννις*) für *σάνδιξ* lässt sich gerade dem Dialekte der Thurier sehr wohl zutrauen, vgl. *βάννας, βασιλεὺς παρὰ Ἰταλιώταις* Hesych. für *βάναξ*, ferner *κόϊς* für *κόϊξ* dorisch nach Poll. X, 174 und aus dem sicilischen Epicharm belegt. Nun vergleiche man ferner folgende Ausdrücke:

σαρδανάφαλλος, γελωτοποιός Hes.

σαρδαναπαλᾶ, ἀλλοιᾶ Hes. (σαρδανάπαλλα, ἀλλοιᾶ Cyrill.), wo ältere Kritiker sehr gut αἰδοῖα corrigirt haben.

σαρδάνιος γέλως, ein gezwungenes Lachen.

σάμφαρος, μωρολόγος Hes. (nach σαπυλλεῖν).

σάννιον, αἰδοῖον nach Hesych. Phot. und Theogn. 123, 11, wofür Poll. 10, 143 aus Kratinos unrichtig σαύνιον.

σάννας oder σάννος bei Kratinos für μωρός, ebenso σάννορος, μωρός παρὰ Ῥινθωνι. Ταραντῖνοι Hes. Auch Σαννίων ist Arrian. Epict. 3, 22, 83 für einen Thoren gebraucht.

sannio Possenreisser und *sanna* grinsendes Lachen.

Man erinnre sich nun, wie nach Aristoph. Nub. 538 die Possenreisser der älteren Komödie sich auszeichneten durch ein σκύτινον καθειμένον, ἐρυθρὸν ἐξ ἄκρου, παχύ, τοῖς παιδίοις ἵν' ᾖ γέλως vgl. Suid. II, 2 p. 1412, 15, wie denn auch sonst hinreichend bekannt ist, welche Rolle der Phallus in dem Satyrspiele und den derberen Arten der Komödie spielte. Es lässt sich nunmehr begreifen, dass alle obigen Ausdrücke zu Possenreissern dieser Art in Beziehung stehen. Am vollständigsten ist ein solcher durch den Ausdruck σαρδανάφαλλος bezeichnet, d. h. (von σαρδ = σανδ) einer mit dem rothen Phallus. Dieser selbst wurde σαρδανάπαλον genannt, wobei der Wechsel von φ und π nicht auffallen darf, weil jene Ausdrücke sichtbar aus Asien importirt sind, wie auch wol φαλλός [1]). Σάμφαρος wird aus σάμφαλος verderbt und dieses aus σανδ-φαλος entstanden sein. Von der Form σαννι = σανδ konnte nun auch der rothe

1) Wenn man auch in dem ruber palus des Priap Hor. Sat. I, 8, 5 nur einen zufälligen Anklang erkennen will, so erscheint doch das π in πολλίωνες, das Suidas II, 2 p. 1411, 11 als jüngere Form für φαλλίωνες erwähnt. Ferner vergleiche man Hesych. φαλόν — οἱ δὲ τὸν μωρόν; φαλός — ἄλλοι κωφός; φαλίπτει (leg. φαλίττει), μωραίνει und anderseits Suid. Theogn. 50, 3. παλεός, ὁ σκώπτης. τίθεται δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἄφρονος, Hesych. παλαιόῤ (leg. παλεόῤ), μωρός und anderes Thesaur. VI p. 67. B. Hält man damit die oben zusammengestellten von den rothen Phallen herstammenden Bezeichnungen für Possenreisser und Thoren zusammen, so wird man auch hier Bildungen aus φαλός oder παλός = φαλλός erkennen dürfen. Benfey Wurzell. I p. 572 erwähnt ein sanskritisches *phala*, membrum virile; dem sanskr. ph entspricht aber im Griechischen am regelmässigsten π, s. Curtius Etym. I, p. 228.

Phalus sehr wohl σάννιον genannt werden und die Possenreisser in hypokoristischen Formen σάννας, σάννος, σαννίων, woher lat. sannio, σάννορος, vielleicht richtiger σάνναρος, woher auch der Name des alten Komikers Σαννυρίων. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Ausdruck σαρδάνιος γέλως (weniger richtig σαρδόνιος) welcher schon bei Homer Od. ν, 301 erscheint und die mannichfaltigsten Erklärungen hervorgerufen hat, s. v. Leutsch zu Zenob. V, 35 und Apost. XV, 35. Man kann jetzt leicht vermuthen, dass es nur ein abgekürzter Ausdruck für σαρδανιφάλλιος γέλως ist und ein grinsendes Lachen bezeichnet, wie es gerade auch den sanniones beigelegt wird. Aber σαρδάνιος γέλως ist unzweifelhaft insbesondere ein solches Lachen, bei dem es eigentlich gar nicht lächerlich zu Muthe, sondern der Lacher vielmehr in Todesangst ist, was in der homerischen Stelle nicht so scharf hervortritt als bei Plato Rep. I p. 337. A. und bei Spätern, namentlich aber in den Erklärungen. Die gewichtigsten Erklärer führen den Ausdruck sogar auf das gezwungene Lachen geopferter Menschen zurück bald in Sardinien, an welches man in falscher Etymologisirung besonders dachte, bald in Karthago bald in Kreta, und zwar speciell bei Feueropfern; auf solche bezieht sich auch die mythische Erzählung von den glühenden Umarmungen des ehernen Riesen Talos in Kreta. Dies führt nun wieder auf den Cultus des Sandas zurück. Müller hat nachgewiesen; dass in diesem ein Scheiterhaufen, auf welchem ein Abbild des Gottes verbrannt wurde, eine Hauptrolle spielte, vgl. Raoul-Rochette p. 179 ff. Movers I p. 480 ff. hat dann sehr schön damit das babylonisch-persische Fest Σάκεα combinirt, bei welchem ein Sclav oder ein todeswürdiger Gefangener in der ausgelassensten Ueppigkeit den König spielte, indem er aus verschiedenen Combinationen mit Zuversicht folgert, dass dieser sogenannte Zoganes hinterher verbrannt wurde, obgleich Dio Chrysostomus angibt, er sei gehängt [1]). Derselbe hat richtig erkannt, dass dieser Zoganes eigentlich vielmehr den Gott Sandas reprä-

1) Dio Chrys. Or. IV §. 67. (οἱ Πέρσαι ἐν τῇ τῶν Σακῶν ἑορτῇ) λαβόντες τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθιζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως, καὶ τὴν ἐσθῆτα διδύασιν αὐτῷ τὴν βασιλικὴν, καὶ προστάττειν ἐῶσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας. ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται. μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν.

sentirte, als dessen Ebenbild für gewöhnlich der König erschien. Dass in dem Kultus des Sandas, dieses asiatischen Ideales zugleich männlicher Heldenkraft und der üppigsten Wollust, auch das beliebte Symbol des Phallus seinen Platz gehabt haben wird, lässt sich erwarten und auch aus seiner Gleichstellung mit Hermes (nr. 8) schliessen, da für diesen jenes Symbol ganz wesentlich ist. Münzen von Magnesia am Sipylus zeigen eine „figura muliebri vestitu indusium ambabus sublevans, ut partes viriles ostendat", und zwar ist „le personnage bien réellement ithyphallique", s. Raoul-Rochette p. 239, der mit Recht einen Herakles-Sandas erkennt. Am wenigsten werden der Zoganes und seine Genossen (s. Berosus Athen. XIV p. 639), die sich der wildesten Sinnenlust und tollsten Lustigkeit überlassen durften und sollten, dieser Ausrüstung entbehrt haben. Wir haben sie ganz ähnlich zu denken wie Dionysos mit seinen Satyrn, wenn diese in ausgelassenen Festaufzügen persönlich dargestellt wurden, wie denn der Kultus des Dionysos überhaupt die auffallendste Aehnlichkeit mit dem des asiatischen Sandas zeigt, und gewiss vieles aus diesem aufgenommen hat. So waren denn der Zoganes mit seinen Genossen, welche sicherlich ihm hinterher auch im Feuertode begleiten mussten, wahre *σαρδανάφαλλοι*. Da dieselben aber ohne Zweifel nicht bloss für sich der Zügellosigkeit genossen, sondern auch das Volk durch unflätige Possen vergnügen mussten, so entstand bei ihnen im Angesicht des alsbald nachfolgenden Feuertodes der echte *σαρδάνιος γέλως*. Von Asien aus kamen dann diese *σαρδανάφαλλοι, σάννιι*, sanniones nach Europa ohne den düstern Hintergrund nur als Possenreisser, in der Regel wol an den dionysischen Cultus sich anschliessend; jedoch finden sich auch mit dem attischen Herakles-Feste der Diomeen *γελωτοποιοί* verbunden, s. Hermann Gottesd. Alt. §. 62, 23.

Es wird aber nunmehr klar sein, dass der auffallende Gleichklang der *σαρδανάφαλλοι* mit dem Königsnamen *Σαρδανάπαλλος*, keineswegs ein ganz zufälliger ist, wie Müller meinte p. 37, obgleich er selbst sehr richtig sah, dass Cicero, wenn er de Rep. fr. III, 36 den Sardanapal als einen ipso nomine deformis bezeichnet, gerade an jenes *σαρδανάφαλλος* gedacht haben muss. Das berühmte Standbild des Sardanapal mit seiner Inschrift zu Anchiale (Müll. p. 29) stellt ihn ja in Wahrheit als *γελωτοποιόν*

dar, und es ist glaublich, dass anderwärts rohere Vorstellungen waren, welche das ὄχενε seines Wahlspruches deutlicher versinnlichten und noch mehr berechtigten den angeblich in ihnen dargestellten König als σαρδανάπαλλος zu benennen. Dass Sardanapal nur ein von den Griechen gegebener Name war bezeugt ausdrücklich Syncellus p. 165. B. Θῖνος ὁ Κογκύλερος, Ἑλληνιστὶ Σαρδανάπαλος.

16) Es ist auch sehr denkbar, dass der Stamm σανδ, in dem zum Ersatze für das ausfallende δ der Vocal gedehnt wurde, die Gestalt σᾱν annahm, und diese scheint sich in einer Inschrift von Phanagoria (ums Jahr 280) zu finden Corp. Inscr. II nr. 2119, in welcher zwei auf einer Basis verbundene Statuen den Gottheiten Σανέργει καὶ Ἀσιάδι geweiht werden. Man hat wegen der Astara-Astarte auch in dem Sanergos mit gutem Grunde eine asiatische Gottheit gesucht, wie denn auf der nördlichen Seite des Pontus eine Menge von asiatischen Einwirkungen zu erkennen ist. Boeckh, um andere unglücklichere Erklärungen zu übergehen, hat das Σαν passend mit Σάνδας und anderem dahingehörigen zusammengestellt, freilich unrichtig σαν als die eigentliche Form des Stammes betrachtend. Wenig glaublich ist es aber, wenn er den zweiten Theil des Wortes aus dem Semitischen herholt und danach Σανέργης durch lucide tonans interpretirt. Vielmehr ist in demselben gerade der Sandas-Herakles zu suchen, da dieser im Glauben und Cultus mit der Astarte oder den ihr gleichstehenden Gottheiten innig verbunden ist s. Movers I p. 461. Zum Verständniss des Namens bemerke man, dass in den nordpontischen Namen öfters γ statt des persischen χ erscheint, wie Φάρναγος nr. 2056. c. für Φαρνάχης, Λάδαγος nr. 2080 für Λαδάχης s. Boeckh p. 114. Da nun σᾱν = σανδ, so ist Σανέργης = Σανδέρχης, und es lässt sich nunmehr nicht schwer annehmen, dass dieser Name (= Σανδρύχης) mittelst des Suffixes χ (γ) aus dem verstärkten Stamme K'andr in gleicher Weise gebildet sei, wie aus dem einfachen K'and der Gottesname Ξανδικός (nr. 2. 3), der mythische Σάνδαχος nr. 1, vom Sandas in Wahrheit nicht verschieden, ferner Σανδώχης, Σανδάχη nr. 1. Mit dem ρ verbunden erscheint dieselbe Bildung in σανδαράχη. Uebrigens ist oben unter a) auch der Name Σαμβίων = Σανδίων als nordpontisch nachgewiesen.

Wenn auch unter den Namen der assyrischen Zwölfgötter

in einer Inschrift von Nimrud Layard Discov. II p. 629 einer *San* gelesen ist, so lässt sich daraus zunächst nichts machen. Uebrigens wird der Name des Sandas im Assyrischen nicht mit einem s angelautet haben.

17) Andere sich darbietende etymologische Combinationen lasse ich bei Seite. Dass aber aus derjenigen indogermanischen Wurzel, welche in sanskritischer Form çk'and, k'and lautet mit der Bedeutung lucēre, nicht allein der Name des asiatischen Gottes *Σάνδας* herstammt, sondern auch eine erhebliche Anzahl anderer Götternamen bei den Indern, Kleinasiaten, Macedoniern, Thraciern und Griechen, glaube ich vollständig erwiesen zu haben. Bei den Indern, wie hier jene Wurzel vorzugsweise zur Bezeichnung des Mondes verwandt ist, hat auch der Mondgott K'andra daher seinen Namen. Mondgottheiten sind gleichfalls mit Namen desselben Ursprunges die attische *Πάνδεια* nr. 9 und der arkadische *Πάν* nr. 12, ferner die thracische *Βενδῖς* nr. 13, auch der karisch-elische *Ἐνδυμίων* nr. 14. Dagegen scheint bei den andern hierhergehörigen Götternamen auf den ersten Blick derselbe Stamm zur Bezeichnung anderer göttlicher Potenzen verwandt zu sein, was ja auch an sich nicht undenkbar wäre. Aber verschiedene Merkmale erregen den Verdacht, dass auch diesen Wesen ursprünglich der Begriff der Mondgottheit zu Grunde liegen dürfe. Für Sandas ist seine Doppelnatur als kriegerischer Held und als Weibmann bezeichnend. Gerade aber die Mondgottheit wird, wie schon bemerkt, in dieser Duplicität gedacht und es ist deshalb für ihren Cultus besonders charakteristisch, was Macrobius Saturn. VII, 8 aus Philochoros berichtet: ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas existimatur et femina. Auch dies trifft wieder bei dem Cultus des Herakles zu; denn bei seinen Mysterien legten nach Nikomachos bei Joann. Lyd. de mens. IV, 46 die Männer weibliche Kleider an, und speciell berichtet Plutarch Q. Gr. 58 von Kos, dass hier der Priester des Herakles in Weibertracht opferte, wobei um so mehr an den Sandas-Herakles zu denken ist, weil dieser nach Joann. Lyd. de mag. III, 64 bei der Omphale selbst weibliche Kleidung trug. Wenn Sandas-Herakles ferner als gewaltiger Jäger gedacht wurde Movers p. 474, so stimmt er darin mit dem Jäger Pan und der Jägerin Artemis-Selene. Da bei der nächtlichen Jagd,

die in den heisseren Gegenden von besonderer Wichtigkeit ist (vgl. Oppian. Cyn. I, 133) und von Orion erfunden sein soll (II, 28), der Mond besonders hülfreich ist, (I, 113), war es auch ein sehr natürlicher Gedanke ihn selbst als Jäger zu fassen, und der auf dem Berge Sanbulus hausende assyrische Herakles wurde nach Tac. Ann. 12, 13 gerade nächtlich jagend gedacht. Er that dies zu Pferde, wie auch Selene und Artemis-Selene reitend dargestellt wurden, und der Lunus Müll. Arch. §. 364, 7. 400, 2, Denkm. d. alt. K. II nr. 174. Paus. V, 11, 8; der Bendis wurden Fackelrennen zu Pferde gehalten Plat. Rep. I c. 1. Zunächst auf die Jagd bezieht sich der Bogen des Sandas-Herakles (vgl. Tacit. l. l.) wie bei Artemis-Selene, ebenso die beiden Jagdspeere, welche er auf Münzen führt (Müller p. 27 Anm.), der *Βενδῖς δίλογχος* entsprechend, während Artemis öfters wenigstens *einen* Jagdspiess hat s. Müller Arch. §. 364, 2. 5. Der Jagd ist der Krieg nahe verwandt, und so konnte der jagende Mondgott auch leicht zum Kriegshelden und Kriegsgott werden, (worauf sich das Attribut des Doppelbeiles bezieht Müll. p. 27) zumal da in den ältesten Zeiten im Kriege nächtliche Ueberfälle eine Hauptrolle spielten, bei denen der Mondschein von besonderer Wichtigkeit ist, wie denn Ilios bei hellem Mondscheine eingenommen sein soll. Auch die asiatische Mondgöttin Tanais ist zugleich Kriegsgöttin Mov. p. 621, und auch Athena hat beide Functionen; Pan hilft im Kriege wenigstens durch seine panischen Schrecken.

Besonders wichtig ist die häufige Darstellung des Sandas-Herakles im Kampfe mit dem Löwen, s. Raoul-Rochette Mém. de l'inst. XVII p. 107 ff., Layard Discov. p. 136. 595. 598. 605. Ohne Zweifel ist der Löwe hier das bekannte Symbol der brennenden Sonnengluth. Mit dieser konnte aber der Mondgott, der Repräsentant der kühlenden Nächte und der Vater des erquickenden Thaues (wie *Ἔρσα* nach Alkman *παῖς Σελάνας*) sehr passend im Kampfe gedacht werden, und zwar in einem segensreichen [1]). Zugleich erklärt sich hiermit der im Cultus so wichtige Scheiterhaufen des Sandas. Dieser versinnlichte nämlich,

1) Auch der megarische *Σανδίων*, welcher den angeblichen letzten König *Ὑπερίων* wegen seiner *ὕβρις* erschlägt Paus. I, 43, 3, ist kein anderer als der die Sonnengluth bezwingende Herakles.

wie er zur Zeit der stärksten Hitze dem verzehrenden Feuer der Sonne erliegt, um dann mit erneueter Kraft zum Siege wiederzuerstehen.

Aber wie vereint sich hiermit, dass dem Herakles von den Chaldäern auch der Planet *Πυρόεις* (Mars) zugetheilt wurde und damit die Zeichen des Scorpiones und des Widders als Planetenhäuser nebst den Monaten October und März s. nr. 2? Zuerst ist zu bemerken, dass die verderbliche Gewalt der Sonnengluth erst nach den Hundstagen, also etwa im September gebrochen und im October bezwungen wird, sodass es ein natürlicher Gedanke war diesen Monat dem Löwenbezwinger Sandas-Herakles zu weihen. Anderseits haben wir gesehen (nr. 9), dass der erste Frühlingsmonat Elaphebolion = März bei den Griechen sehr entschieden der Mondgottheit gehört, wahrscheinlich weil dies der natürlichste Jahresbeginn ist, welcher in dem alten vom Monde beherrschten Jahre vorzugsweise diesem geheiligt sein musste. Gehörte nun aber dieser Monat auch dem Sandas als Mondgott, so konnte sich leicht die Idee daran knüpfen, dass dieser gewaltige Kämpfer gegen die todbringende Sonnenglut zugleich auch als Frühlingsgott den Tod des Winters bezwinge. Man kann auch den October dem Mondgotte geweiht glauben, weil dieser Monat die zweite Hälfte des Jahres beginnt; denn bei einer Scheidung des Jahres nur in Sommer und Winter ist es für die südlicheren Klimen angemessen wie in der Zendavesta (Benfey u. Stern p. 222) jenem sieben Monate zu geben, diesem fünf, sodass dann *θέρος* mit März, *χειμών* mit October beginnt. Bei der Dreitheilung, welche vom *θέρος* den Frühling abzweigte, ist dann gleichfalls der erste Monat des eigentlichen Sommers, der Juni der Mondgottheit heilig, s. ob. Als nun aber nach dem künstlichen astrologischen Systeme der Chaldäer der *Πυρόεις* die Zeichen des Scorpiones und des Widders zu Planetenhäusern erhielt, welche jenen Monaten October und März angehören, da war es natürlich, dass jener Planet als *Ἡρακλέους* betrachtet wurde. Auf ganz ähnliche Weise kam es, wenn dieselbe Göttin zugleich in dem Monde und in dem Planeten Venus verehrt wurde, was ich hier aber nicht weiter verfolgen kann.

Somit würde alles, was wir über den Sandas-Herakles sicherer wissen, sich vollkommen aus seiner ursprünglichen Be-

deutung als Mondgott erklären. Wie viel davon auch für den griechischen Herakles gilt, kann ich hier nicht ausführen; jedoch scheint es mir unzweifelhaft, dass von dem neugewonnenen Gesichtspuncte aus auch hier manches verständlicher werden kann, z. B. das eigenthümliche Verhältniss des Herakles zur (Mondgöttin) Athena, dem des Sandas zur Tanais entsprechend, seine Sorge für die Oelbäume u. a. Auch auf den phönicischen und ägyptischen Herakles lasse ich mich geflissentlich nicht ein.

18) Leicht begreiflich ist, wie der asiatische Sandas, bei den Macedoniern *Ξανδικός*, anderwärts *Καυδάων* genannt, mit den Kriegsgöttern Ares und Mars identificirt werden konnte, wodurch dann diesen auch der Planet *Πυρόεις* mit seinen Planetenhäusern Widder und Scorpion sammt den Monaten März und October zufiel. Vereinzelter ist die Identification des *Καυδαύλας* = *Σάνδας* mit Hermes, worüber oben nr. 8 das nöthige bemerkt ist.

Einflussreicher ist die besonders in Lycien und Troas wahrgenommene Verschmelzung mit Apollon (nr. 7) gewesen, gewiss veranlasst durch die ähnliche Darstellung beider Götter als Bogenschützen, obgleich in ganz verschiedenem Sinne, da die Pfeile des Apollon die Sonnenstrahlen bedeuten. Diese Vereinigung zweier an sich verschiedener und in wesentlichen Beziehungen selbst entgegengesetzter Gottheiten hat auf den apollinischen Glauben und Cultus eine sehr bedeutende Einwirkung geübt, die hier nur angedeutet werden kann.

Schwierig scheint es den kilikisch-lykischen Titanen Sandas oder Xanthos (nr. 6) mit Sandas-Herakles, dem Mondgotte, zu vereinigen, während doch wieder nicht bloss der Name auf einen Zusammenhang deutet. Auf die richtige Spur scheint mir zu führen, dass der lykische Titan Xanthos zu den *ἀγρίοις θεοῖς*, also gewaltthätigen und frevelhaften Wesen, gerechnet wurde, und dass der mit diesem zusammenfallende eponyme Gründer von Xanthos als *λῃστής* bezeichnet wird. Dies erinnert nämlich daran, dass nach dem germanischen Volksglauben der Mann im Monde irgend einen Frevel begangen hat. Und zwar erscheint als die echteste nicht durch Anknüpfung an biblische Erzählungen modificirte Ueberlieferung, dass er etwas geraubt oder gestohlen hat, nach der altnordischen Erzählung zwei Kinder, nach andern Holz oder Kohl, s. Grimm Myth. p. 679 ff. So könnte

auch jener räuberische Xanthos eigentlich der Mondmann sein. Glaublicher wird dies, wenn wir die Kerkopen einer erneuten Betrachtung unterziehen. Der eine der beiden lydischen Namen (nr. 8), *Κάνδωλος*, lässt sich leicht auf eine Beziehung zum Monde sanskr. K'anda, K'andra) deuten. Der andere Kerkop, wird bei Suid. I, 2 p. 222, 4 *Ἄτλας* genannt (*V *Ἀτηας*), bei Harpocr. 110, 2, Apost. IX, 64, Phot. 158, 3 *Ἀτλαντος*; ich vermuthe aber, dass der echte Name *Ἄτταις* ist, wie denn überhaupt die Namen der Kerkopen vielfach verderbt sind. Dann fällt dieser offenbar einerseits mit dem phrygischen Attes zusammen, welchen ich oben (nr. 12 zu Ende) als Mondgott gedeutet habe, anderseits mit *Βάττος*, in welchem oben (nr. 12) der Mondmann erkannt ist. Auch der Gesammtname lässt sich ungezwungen auf den Mond beziehen; denn *κέρκωψ* kann nicht wohl von *κέρκος* cauda hergeleitet werden, da schwanzäugig doch keinen Sinn gibt, sondern wird nicht verschieden sein von *κίρκωψ*, *κύκλωψ*, wie denn auch nach Et. M. 506, 9 die Kyklopen früher *κέρκωπες* hiessen. Es wird aber nicht allein Aesch. Sept. 371 der Vollmond das Auge der Nacht genannt und Pind. Ol. 3, 20. Nonn. Dion. IX, 66. XI, 189 der Selene (bei Pindar wieder speciell der *διχόμηνις Μήνα*) ein Auge zugeschrieben, sondern Parmenides bei Clem. Alex. Str. V p. 732 gebraucht sogar den Ausdruck *κύκλωπα σελήνην*. Eine weitere Beziehung zum Monde haben die Kerkopen als Söhne der *Θεία* nach Zenob. V, 10. Tzetz. ad Lyc. 91. Eustath. 1864, 34. Suid. II, 1 p. 222, 4, auch Scholl. Il. Ω, 315, nach Lobeck's Verbesserung Agl. p. 1299; denn auch Selene heisst bekanntlich ein Kind der Theia. Dass diese eine Titanin ist, die Mutter der Kerkopen aber eine Tochter des Okeanos genannt wird (Suid. fehlerhaft *Θείας καὶ Ὠκεανοῦ*), begründet keinen wesentlichen Unterschied. Ein anderer Name *Κερκώπη* Et. M. 506, 12 scheint die Selene selbst als die Mutter zu bezeichnen, vgl. *κύκλωψ Σελήνη*. Ein dritter Name der Mutter ist in verschiedenen Gestalten überliefert, *Λίμνη* Phot. 255, 11. Suid. II, 1 p. 755, 4 (wo V. *Μίμνη*) Apost. XI, 19, *Μεμονίς* Suid. II, 1 p 221, 19. Eudoc. p. 47, *Μήμωνις* Nonn. *Συναγ.* c. 39 p. 140. Hier dürften *Μίμνη* (so wird zu lesen sein) und *Μεμονίς* durch Reduplication von *Μήνη* abgeleitet sein. Ferner werden die Kerkopen überall als *πανοῦργοι* und *λῃσταὶ* geschildert, sodass also jeder einzelne

von ihnen nach Namen und Charakter sich zum Mondmanne passen würde. Woher aber nun die zwei Kerkopen? denn so viele werden in fast allen Variationen der Erzählung regelmässig genannt; nur Diodor IV, 31 kennt mehre. Man beachte die Art, in welcher Herakles die gefangenen Kerkopen transportirte. Nach allgemeinerer Ueberlieferung schleppte er sie den Kopf nach unten hängend fort; aber nach Phot. Suid. s. *μελαμπύγου* trug er sie an einem *ἀνάφορον* (Tragholz) und nach Nonn. *Συναγ.* c. 39 p. 140 *ἐπὶ ξύλου*, und so ist die Sache dargestellt auf dem alterthümlichen Metopen-Relief von Selinus Denkm. d. alt. K. I nr. 25. Auf einem Vasengemälde (Wieseler Theatergeb. T. IX, 9) trägt Herakles sie gleichfalls an einem Tragholze, aber in Körben aufrecht stehend. Nimmt man nun noch hinzu, dass die Kerkopen zwergenhaft gedacht und dargestellt wurden, so hat offenbar mit diesen von Herakles getragenen Kerkopen überraschende Aehnlichkeit, wenn nach der altnordischen Erzählung bei Grimm Myth. p. 679 Màni (der Mond) zwei Kinder, Bil und Hinki, von der Erde wegnahm, als sie eben Wasser schöpften und den Eimer an der Stange über den Schultern trugen, so dass sie seitdem hinter dem Mani hergehen, was man noch von der Erde sehen kann. Noch jetzt erblickt das schwedische Volk in den Mondsflecken zwei Leute, die einen Eimer an der Stange tragen. Auch der die Dornenwelle tragende Mondmann der Neuern hat diese nach mehreren Angaben auf einer Traggabel Grimm p. 681. Kurz ich halte es für einleuchtend, dass der die beiden Kerkopen am Tragholze tragende Herakles nichts anders ist als der Mondmann des ältesten kleinasiatisch-griechischen Glaubens und dass diese Combination eine neue Bestätigung für die lunare Natur des Sandas-Herakles gewährt. Auch die köstliche Geschichte, wie die baumelnden Kerkopen entdecken, dass Herakles der Schwarzsteiss sei, vor dem sie ihre Mutter gewarnt hatte, scheint nicht bloss eine lustige Schnurre zu sein. Denn der Mondmann, welcher im Vollmonde sein hellleuchtendes Antlitz der Erde zukehrt, dreht ja nach der natürlichsten Anschauung den dunkeln Steiss abwärts. Die anderen überlieferten Namen des Kerkopen-Paares sind theils weniger ursprünglich theils verderbt.

Es scheint mir nun, dass die älteste Auffassung, der nordischen Erzählung entsprechend, den Mondmann als einen *λῃστής*

betrachtete, welcher zwei geraubte Kinder, vielleicht zum Auffressen, fortschleppte, und dass erst später die beiden geschleppten als die Bösewichter betrachtet und mit Namen belegt wurden, welche eigentlich dem Mondmanne zukamen. Jener älteren Vorstellung würde der Titan und Räuber Sandas-Xanthos angehören. Es ist aber auch möglich, dass Orion zu seinem böotischen Namen *Κανδάων* (nr. 3) durch Vermischung mit diesem Mondriesen gekommen ist. Dem Mondgotte Herakles ist er als gewaltiger Jäger gleich; dem Kyklopen Polyphemos ähnelt er in roher Gewaltthätigkeit und mit seiner in der Trunkenheit erfolgten Blendung durch den Weinmann Oenopion. Der *Κύκλωψ* aber dürfte ursprünglich der Mondriese sein (s. ob.), wozu nicht allein sein Hirtenamt passt, sondern namentlich auch die Beschreibung, wie er je zwei Gefährten des Odysseus mit den Köpfen zur Erde schlägt, sehr ähnlich der Darstellung des die beiden Kerkopen schleppenden Mondmannes Herakles.

Obiges hatte ich geschrieben, ehe ich Raoul-Rochette's Arbeit benutzen konnte. Diese bringt mir aber eine interessante Bestätigung meines die Kerkopen tragenden Herakles. Es ist nämlich, wie ich daraus sehe, der assyrische Herakles sehr gewöhnlich zwischen zwei Löwen (gewöhnlichen oder geflügelten oder einhörnigen) oder Antilopen oder Greifen oder Straussen dargestellt, die Thiere bald am Horne bald an einer Vordertatze haltend, bald den Hals umschliessend (s. p. 131 ff. 136. 146), sodass in diesen Variationen wie bei den Kerkopen und den Kindern der nordischen Sage nur die Zweizahl wesentlich erscheint und überall die uralte Vorstellung von dem Manne im Vollmonde zu Grunde liegen wird. Sehr geneigt muss man auch sein ebendahin ein interessantes Vasenbild Hirt Bilderb. II t. XXI, 1 zu beziehen, auf welchem zwei Pane dargestellt sind, der eine mit einem Lamm auf der Schulter und zugleich an einem Tragholze zwei Körbe mit Käse tragend, sehr ähnlich dem die Kerkopen in Körben tragenden Herakles, voran ein anderer mit einer Fackel in der Rechten und einem Oelkruge auf dem Nacken, symbolischen Insignien, welche sich für Pan als Mondgott trefflich schicken.

Hannover. H. L. Ahrens.

Ueber das eddische Lied von Fiölsvidr.

Eine Vorlesung gehalten von

Ferdinand Justi.

H. A.! Ex oriente lux! — Diess Wort gilt auch für die Forschungen auf dem Gebiete der heidnischen Mythen unsrer indogermanischen Völkerfamilie. Alle früher bekannten Religionen, die griechische, germanische, slavische, reichen nicht an das Alter der ältesten indischen Religionsurkunden, der Veden, heran, welche älter als Homer Jahrtausende an sich vorüberrollen sahen. In ihnen liegt die älteste Form indogermanischer Religion vor, welche als älteste auch der ursprünglichen am ähnlichsten sein muss. Da waltet denn die uralte Verehrung des *Lichtes*, von welchem die Götter benannt würden; in den Erscheinungen der Natur, glaubte man, lebe der Gott, in dem grossen Gewölbe, das die Erd' umspannt, an welchem sein Auge, die Sonne, flammend herniederblickte, an welchem er seine Kühe, die Wolken, weidete und melkte, dass die himmlische Milch, der befruchtende Regen herabtreufelte auf die irdische Weide, wo die Thiere, der beste Besitzstand unsrer Urväter, grasten. Diese frühern Geschlechter, die noch die Frischheit von Kindern neben der Tiefe des ernsten Mannes hatten, die nicht alles abgemacht glaubten, wenn sie die Dinge in der Natur mit Beilegung eines Namens einregistrirten, sie blickten noch mit Scheu und Bewunderung nach dem blauen Himmel und in die ewigen Sterne; da wohnten ihre Götter, und in den Blumen ihrer Wiesen und Berge, und in den Bäumen der Wälder webten die geheimnissvollen ewigen Wesen.

Besonders aber hat die Erscheinung des Gewitters, dieses gewaltigsten Vorgangs in der Natur, welches Feuer, Sturm, Wasser in Bewegung setzt, die Phantasie der alten Indogermanen beschäftigt und zu einer Fülle von Mythenschöpfungen Anlass gegeben. Es kamen die feindlichen Geister, raubten die Kühe und schlossen sie in ihre Höhlen, die Wolken, ein; da standen sie ungemelkt, Göttern und Menschen war ihr belebendes Nass, die Ambrosia, der befruchtende Regen vorenthalten, Gluth versengte das dürre Kleid der lechzenden Erde bis der starke Gott nahte, welcher mit seinem Stab die ehernen Pforten der Höhle sprengte und die Kühe zum Melken herausführte. Diess ist der Vorgang, der nach dem Glauben unsrer Väter während des Gewitters statt fand, und welcher in unzähligen Mythen viel variirt wiederkehrt, in der einfachsten Gestalt, wie bei Hercules und Cacus, und in romantischer Ausschmückung, wie in den deutschen Sagen von dem wunderbaren versunknen Schloss, welches der Königssohn mit dem goldnen Schlüssel öffnet, um sich der verwünschten Prinzessin zu vermählen.

So einfach und aus dem Leben gegriffen war die Theologie unsrer Urväter; ihr Schatz bestand in den Weiden, wo ihre Rinder giengen, deren Euter sie mit den Wolken verglichen, welche Milch und Honig strömten; ja eines der vornehmsten Wesen auf ihrem bescheidnen Olymp war eine grosse Kuh, welche von den Indern anyâ ish, der unversiegbare Wunsch, das Füllhorn, genannt wird [1]; und Milch und Butter nebst dem alten Honigmeth war alles womit sie nächst dem kindlichen Gebet die Gottheit verehren, sie um Schutz für ihre Herden und Hütten anrufen, ja den Gott, der beim Schreien der Priester wie ein Rohr zittert [2], stärken wollten zum Kampf gegen die Dämonen der Dürre und der Winterkälte: 'Die Speise, o Agni, der Kuh vielwerkige Spende mach ewigdauernd dem, der zu dir fleht! uns sei ein Sohn! ein weitverzweigter Name uns! Diess sei, o Agni, deiner Gnade Frucht uns' [3]. Nur wenn Indras Gewitterkampf erwähnt wird, so hebt sich das Gebet oder der Hymnus zu pindarischem Flug, wie wenn es heisst: "Du Indra

1) Sâmaveda I, 4, 1, 1, 3.
2) Sâmaveda I, 4, 2, 1, 1.
3) Sâmaveda I, 1, 2, 3, 4.

überwältigest in den Schlachten jeglichen Feind; bist Vater, schlägst die Frevler, siegst Vrtra ob; erschlägst die Schlachtbegierigen. Der du durch deine Herrlichkeit des Himmels Enden überragst, nicht fassen kann, o Indra, dich die Erdenwelt; über alles bist mächtig du! — Die Quelle sprengtest du, ergosst die Wolken, der Ströme Fesseln hast du aufgelöst, als, Indra, du den grossen Berg gespaltet, der Strom entsprang, als du die Dânaver schlugst! — Wie einen Sturm will ich dich, Blitzschleudrer! gekrönten, freud'gen, ewger Speisen Herrscher, glanzvollen Vrtratöter, Indra! preisen. — Ich setze mein Vertraun auf deinen ersten Zorn, als du den starken Räuber schlugst, die Fluth enthülltest, als beide Welten zu dir flüchteten vor Angst, die Erde gar ob deiner Kraft, Blitzschleudrer! — Zu euerm Indra singen himmelstrebend auf, vereinet, liebend die Gedanken allesammt; sie kosen ihm, wie Frauen dem Gemahl, zum Schutz, wie einem Bräutigam, dem reinen, mächtigen. — Schreite vorwärts! streit' entgegen! drauf! nimmer wird stumpf dein Donnerkeil, Indra! männlich ist deine Kraft, schlage Vrtra, gewinn das Nass, leuchtend im eignen Reiche! [1]). — —

Auch ein Gedicht der ältern Edda, *das Lied von Fiölsviðr*, das bisher selbst wie ein verwunschenes Schloss geheimnissvoll dastand, ohne dass die goldnen Schlüssel zu ihm gefunden waren, gehört in den Kreis jenes Naturmythus vom Gewitter; bevor ich Sie jedoch, H. A., hineinführen kann, müssen alle Hindernisse, die noch den Zutritt verwehren, beseitigt, d. h. einige einleitende Thatsachen, besonders aus der indischen Mythologie, welche hier Licht verbreitet, kurz vorgeführt werden, um nicht bei jeder Strophe des Gedichts einen längern mythologischen Excurs machen zu müssen. Ich hoffe dabei nicht ganz auf Ihre Aufmerksamkeit verzichten zu müssen, da ja die Edda wesentlich auch für uns Deutsche eine ehrwürdige heilige Schrift ist, wo unser Heidenthum, das so manches Tüchtige und Starke aufzuweisen hat, seine Gedanken über Menschen und Götter niedergelegt hat; freilich die Luther und Kante dieser grauen Zeit, die heidnischen Sänger und Denker, welche diese Runen ritzten, diese Gebete sprachen — über ihren Namen „rauscht

1) Sâmaveda I, 4, 1, 2, 9. 10. 3, 3. 4, 5. 4, 2, 4, 2. 6. 5, 1, 3, 5.

der Vergessenheit Adler", aber ihr Blut rinnt noch in unsern Adern und ihre Sprache geht noch uns über die Zunge. Wenn auch Odin selbst, sagt Carlyle [1]), verschwunden ist, so streckt sich doch noch sein mächtiger Schatte aus über die ganze Geschichte seines Volkes. Und wenn alle heidnische Mythologie ihren Kern darin hat, die Erkenntniss von der Göttlichkeit der Natur zu finden, so wird die deutsche wahrlich keinen untergeordneten Rang einnehmen; denn unsre Altvordern haben mit offnen Augen und Seelen in die Natur hineingeblickt, und die grossartige Einfachheit, mit welcher die alten Sänger und Seher das aussprachen, was sie und ihr Volk in der Natur geschaut, entschädigt uns oft für den Mangel an griechischer Anmuth.

Agni *) der Feuergott der alten Inder war auf die Erde gestiegen, und als er wieder entwich und sich in einer Höhle verbarg, holte ihn ein den Menschen freundliches Wesen zurück und gab ihn dem ersten Menschen, dem *Manus*. Das freundliche Wesen aber heisst Bhr'gu, ein Name der sich von der Wurzel bhrag', griech. φλεγ, lat. fulg ableitet und dessen Reflex das ahd. plih, das nhd. Blitz ist. Wie mit dem uralten Feuerzeug, welches aus Stab und Scheibe bestand, von denen jener in diese eingesteckt und gedreht ward, bis Feuer herausprang, Feuer entzündet ward, so glaubte man, erzeugten es auch göttliche Wesen im Himmel; namentlich wurde der Blitz durch Drehung eines Stabes in der Wolke und das Sonnenrad durch das gleiche Verfahren, durch Drehung des Stabes in der Radnabe, entzündet gedacht. Für das Erzeugen des Feuers gilt das Zeitwort math oder manth, welches schütteln, reiben, durch Reiben erzeugen bedeutet. Von diesem Zeitwort leitet sich das Wort für den Stab ab, mit welchem das Feuer aus der Höhle, der Gewitterwolke hervorgelockt, hervorgerieben, gequirlt ward: *manthara* oder *pramantha*; und aus dem Hervorlocken geht weiter die Bedeutung des an sich Reissens, Raubens aus, daher gr. Προμηθεύς (auch Προμανθεύς) der Räuber des himmlischen Feuers, der das Haupt des Zeus spaltet, um den Blitz

1) Carlyle, Sartor resartus, on heroes, p. 206.

*) Wir geben diese Bemerkungen nach Kuhns epochemachender Schrift über die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes.

die Athene, daraus hervorzulocken. Prometheus verbarg den himmlischen Feuerfunken in einer Narthexstaude, d. h. er hat den als pramantha, als feuerhervorlockenden Blitzstrahl verwendeten Narthex zum Glimmen gebracht und zur Erde geführt. Der Blitz wird hervorgelockt aus der Wolke, welche nach Entsendung des Strahls sich entladet und ihr ambrosisches Nass herabgiesst. — Der indische Agni hat aber den Beinamen bhuranyú, der schnelle, eifrige, was buchstäblich dem gr. *Φορωνεύς*, dem Namen des ältesten Königs entspricht, welcher von Inachos (einer Wasser- oder Wolkengottheit) und Melia (der Esche, d. i. wie wir sehen werden, die Wolke) abstammt und den Menschen das Feuer, d. h. sich selbst, den agní bhuranyú, bringt. So kömmt mit dem Blitz der erste Mensch auf die Erde, der Gott, welcher in den vedischen Hymnen deshalb „kinderspendend“ [1]) heisst, wird ein Sterblicher, der das Geschlecht gründet, welches von der Esche, dem Symbol der Wolke und — als zu Reibhölzern geeignet — der Mutter des Feuers, stammt, und dessen Geist aus Feuer geschaffen ist: „du, Agni, bist Fürsorger uns, bist Vater uns, bist Alter gewährend, deine Geschwister wir [2]).

Agní bhuranyú der schnelle Feuergott wird in den Veden in Gestalt eines Vogels gedacht, d. h. als geflügelter Blitz, und diese Vorstellung kehrt im griech. *Zeusadler*, im röm. *Picus*, im german. *Adler* oder *Hahn* auf dem Weltbaum wieder. Auch als dieser Vogel ist der Feuergott Vater des Menschengeschlechts, *Picus* ist erster König von Latium und unter dem Namen *Picumnus* ist er später ein Genius der Wöchnerinnen und Kinder, dem man ein Bett bereitete, bis das Kind lebendig geboren war, bis er ihm den himmlischen Feuerfunken wie Prometheus brachte.

Der himmlische Funke, der Blitz, welcher in jenen Vögeln verkörpert ist, oder wie sich die Mythen ausdrücken, von ihnen auf die Erde herabgebracht wird, entstand aus der Wolke gerade so wie man den Funken durch das alte Reibfeuerzeug hervorbrachte. Dieses Reibfeuerzeug bestand aus 2 Stücken, dem Drehholz, dem *τρύπανον*, und dem Holz, welches die Oeffnung für jenes enthielt, der *ἐσχάρα*. Bei uns Deutschen war die

1) Rgveda I, 31, 9.

2) Rgveda I, 31, 10.

ἐσχάρα eine Scheibe, und das Feuer ward auf dieselbe Weise wie bei Indern und Griechen hervorgebracht, nämlich indem man an einem Strick, welcher durch den Drehstab ging, hin- und herzog, bis die Reibung das Herausspringen des Funkens aus der Scheibe veranlasste; diese Art der Entzündung findet sich noch oft bei Gelegenheit der Johannisfeuer oder am ersten Sonntag in den Fasten. Zuweilen ist die Bedeutung des Stabs und der Scheibe vergessen; man steckt eine mit Pech bestrichne und mit Stroh umwundne Scheibe auf einen Pfahl, zündet dieselbe an und lässt sie den Berg hinabrollen in den Fluss, damit es ein gutes Weinjahr giebt. Diese Scheibe ist aber ein Bild der Sonne, des Auges Varunas, wie die Inder sagen; die Sonne heisst gerade hveol, fagrahvel, das schöne Rad, hvel aber ist dasselbe Wort wie gr. κύκλος und skr. cakra, welche beide von der Sonne gelten. Die Sonnenscheibe wird den Sterblichen durch einen Wolkenriesen verhüllt, durch das Wolkenwasser wird ihr Licht ausgelöscht, bis der Gott, Indra oder Thôrr, kommt und die Scheibe hinter der Wolke hervorführt, nachdem er die Wolke sich hat entladen lassen im Gewitterregen, der zugleich das himmlische Nass, der Honigmeth, der Wein des Dionysos ist. „Indra führet die Sonne herauf am Himmel, dass sie weithin sehe, durchbohrte den Stein um die Kühe zu erlangen“ [1]). Und der unversiegbare Born giesst seinen segnenden Trank aus: „in der Wolke treuft nieder Meth, bei des Bornes Eröffnung. Mit Andacht giessen sie den Born, den oben fahrenden, wandelnden, unten offnen, den ewigen“ [2]). — Aber auch die Sonne, welche verlosch, muss der Gott wieder anzünden, und diess geschieht ebenfalls durch den Pramantha oder Drehstab, der in die Nabe des Rades gesteckt und gedrillt wird, bis der Blitz aus der Scheibe hervorbricht und dieselbe wieder in Flammen geräth: Prometheus raubt mit Minervas Hilfe „adhibita ferula ad rotam solis“ das Blitzfeuer [3]).

Die Entzündung des Feuers durch den Pramantha oder Drehstab in der Nabe des Rades erinnerte an die Zeugung des Menschen: die beiden Reibhölzer sind die Eltern des Feuers, im

1) Rgveda I, 7, 3.
2) Sâmaveda II, 7, 3, 16, 2. 3.
3) Servius ad Vergil. eclog. VI, 42.

indischen Cultus heissen sie *Purûravas* und *Urvaçî*, und die menschliche Gestalt beider Reibhölzer wird genau nach Fingermassen vorgeschrieben; am segenbringendsten aber ist das Feuer, wenn es von dem Drehstab, dem Purûravas, in der Hüfte des geriebenen Holzes, der Urvaçî, erzeugt wird. Umgekehrt fasst man den Zeugungsact als der Feuerquirlung analog auf, und der Brahmane flucht dem Verführer seiner Frau, „du hast in meinem Feuer geopfert, dein Hoffen und Erwarten nehme ich dir, N. N.“

Wie wir sahen war aber der verkörperte, zur Erde herabgestiegne Feuergott oder Blitzvogel der erste Mensch, und da das Feuer durch Reibung zweier heiliger Hölzer erzeugt ward, heisst es, stammen die Menschen von Bäumen, sie kamen mit dem Feuer vom Himmel, mit dem Feuer aus dem himmlischen Feuerzeug. In dem sich immer höher hebenden und weiter ausdehnenden Wetterbaum am Himmel sah man Narthex und Esche, an welche sich leicht Schling- und Schmarotzerpflanzen, die bei den indogermanischen Völkern zu Drehstäben verwendet wurden, ansaugen. „Man sah im Urwald einen dürren vom Sturm gepeitschten Rankenschoss in eines Astes Höhlung endlich aufflammen, und versetzte den gleichen Vorgang an den Himmel, und liess dort das Feuer und den Erstgebornen aus der Esche oder *ἀπὸ δρυός* entspringen. Aus solchem Bilde entwickelte sich leicht auf dem Baum (der Wolke) ein Vogel (der Blitz), der den Funken auf die Erde herabbringt“. So ist bei uns der *Storch* der Blitzvogel, welcher in das Haus, wo man sein Nest zerstört, den Blitz einschlagen lässt, welcher die Kinder aus dem Brunnen, d. h. der Wolke, herabbringt, und deshalb Adebar, Odebor, der Athembringer, der Seelenbringer genannt wird.

Auch die Ambrosia, der himmlische Unsterblichkeits- und Begeistrungstrank stammt von dem grossen Weltbaum, aus den Wolkenseen; von der Esche *Yggdrasill* treufelt der Honigfall in die Thäler, wie von dem *Ilpabaum* der Inder, dem açvattha somasavana, dem somatreufenden Feigenbaum das heilige Nass, das Amrtam, herabfliesst. Und dieses Nass der Wolke ist zugleich ein Heilawâc, ein heilendes Wasser; der indische Götterarzt Dhanvantari, der bei der Quirlung des Milchmeeres mit einer Schale voll Ambrosia heraufsteigt, ist die Verkörperung des heilenden Amrtam, das die Götter jung und unsterblich macht.

Die Wolke ist der Zauberkessel der Medea, der Jungbrunne oder Quecbrunno, in welchem jeder Badende geheilt und fürder vor Krankheit bewahrt wird.

Auch dieser Somatrank wird von einem Falken geraubt, d. h. der Blitz lockt aus der Gewitterwolke, wo der Soma gebraut wird, den Regen hervor; dabei wird aber der Falke von einem dämonischen Wesen, welches den Soma vorenthalten will, verwundet, und ein Flügel oder eine Feder fällt zur Erde. Diese Feder wird nach indischer Sage — und dieser Umstand heilt eine der dunkelsten Stellen unsres eddischen Gedichts auf — zu einem Baume oder Dorn, welcher gerade in dem Kreise des Feuercultus hohe Heiligkeit gewann, zum *palâça* oder *parna baum*; parna heisst Flügel, Feder, und ist dasselbe Wort wie unser *farn;* das Farnkraut (pteris aquilina), in dessen Stengel der Adler noch zu sehen, ist eine solche aus der Feder des Vogels, d. h. aus dem Vogel selbst entstandne Pflanze, welche wie der Narthex zum Feuerzünden, so namentlich zur Springwurzel verwendet wird. Die Springwurzel, welche Thüren und Felsen, d. i. Wolken, sprengt, ist dasselbe wie die Wünschelruthe, welche den verborgnen goldnen Hort, das Sonnenfeuer, anzeigt; und wie sich dieselbe durch diese Eigenschaft sogleich als Blitz zu erkennen giebt, der den Schatz der Wolke öffnet, und das wohlthätige Licht der Sonne hervorleuchten lässt, so wird besonders die *Mistel* Donnerbesen, cymrisch pren puraur, Baum des reinen Goldes genannt [1]). Sie leiht den Thieren Fruchtbarkeit, d. h. durch den Blitz gelangt der befruchtende Regen auf die Erde; sie schützt gegen Gift und fallende Sucht, und sie ist von Natur zwieselgestaltig, wie die Wünschelruthe sein soll.

Vergegenwärtigen wir uns, H. A., nun die Scenerie, wo das Gewitter tobt und die Sonne von der Wolke verborgen wird, im Sinne unsrer Urväter, so ist da der böse Dämon, der Wolkenriese, welcher die Sonnenscheibe in seiner Burg, d. h. in der Wolke verborgen hält; auch aus der Wolke lässt er den Segen nicht hervorbrechen, obwohl das electrische Feuer als flammender Wall um die Burg lodert und als Vogel oben auf der Wolke sitzt, von wo dieser nicht herabkann, aber wohl durch sein Gefider das leuchtende Feuer durchscheinen lässt.

1) Grimm, deutsche Mythologie 168. 1158.

Die Geister der Winde liegen vor der Wolkenburg als mächtige Hunde, und der Riese selbst bewacht die geraubte Sonnenscheibe, welche nur durch Hervorlockung eines Blitzes befreit werden kann. Jetzt sieht der Riese den Gott über den Luftstrom, über die „feuchten Wege" kommen; der Gott hat einen Stab, mit dem er das Schloss sprengen, den Blitz hervorlocken, die geraubte Sonne befreien will. Aber der Riese lässt sich seinen Hort nicht ohne Weitres nehmen: dem stürmenden Gott setzt er Sturm und Donner entgegen; seine Waffen zerbrechen aber an denen des Gottes, welcher die Thüren der Wolke sprengt, die Wolke mit dem Stab quirlt, dass der Blitz herauszuckt und der Regen als Regenschlange, indisch Ahi, zur Erde fällt, worauf er unter Blitz und Donner den ἱερὸς γάμος mit der Sonnenjungfrau feiert, das Feuer mit ihr erzeugt, das nun von ihr ausstrahlend den Menschen vom klaren Himmel herabscheint.

Nach diesen Andeutungen gehen wir zur Betrachtung unsres Liedes über, welches nun nicht schwer mehr zu verstehen ist. Zunächst mag die Uebertragung desselben folgen:

1. Aussen vor den Umzäunungen er (ihn) heraufkommen sah
zum Sitz des Riesenvolkes:
„auf feuchten Wegen kehre du um von hier,
nicht hast du hier, heimatsloser, Bleibens!
2. Was ist das für ein Ungethüm, was da steht vor den vordern Umzäunungen
und umwandelt die gefährliche Lohe?
Was suchst du oder nach was bist du auf der Lauer,
oder was willst du, Freundloser, wissen?"
3. „was ist das für ein Ungethüm, was da steht vor der vordern Umzäunung
und bietet nicht Wandrern Einlass?
nachrühmender Worte verlustig hast du, Mensch, gelebt,
und gehe du heim von hier!"
4. „*Fiolsvidr* heiss ich und habe klugen Sinn,
doch bin ich nicht milde mit meiner Bewirthung;
in die Umzäunungen hinein kommst du hier niemals,
und begieb dich nun, Verbannter, auf den Weg!"
5. „Bei einer Augenweide treibt es wenige zurück,
wo einer findet süsses zu sehn;

die Umzäunungen scheinen mir zu glühn über goldnen Sälen,
hier möcht' ich mein Loss in Ruhe zubringen."

6. „sag du mir, von wem bist du, Knabe, geboren
oder welcher Männer Verwandter bist du?"
„*Vindkaldr* heiss ich, *Vârkaldr* hiess mein Vater,
dessen Vater war *Fiölkaldr*.

7. sage du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wer herscht hier und hat das Reich,
Eigenthum und Schatzsäle?"

8. „*Menglöð* heisst sie, und ihre Mutter erzeugte sie
mit *Svafr*, dem Sohne *Thorinns*;
sie herscht hier und hat das Reich,
Eigenthum und Schatzsäle."

9. „sage mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wie heisst das Gitter — bei den Göttern nicht sahen
Menschen eine mächtigere List als diese?"

10. „*Thrymgiöll* heisst es, und es machten es drei
Söhne *Sôlblindis*;
die Fessel wird fest an jedem daranfahrenden (packt ihn),
welcher es hebt von der Thür."

11. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wie heisst die Umzäunung — bei den Göttern nicht sahen
Menschen eine mächtigere List als diese?"

12. „*Gastropnir* heisst sie, und ich habe sie verfertigt
aus *Leirbrimirs* Gliedern;
so habe ich sie gestützt, dass sie stehn mag
ewig solange die Leute leben."

13. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wie heissen die Hunde, welche gierig ausgestreckt
machten vor dem Land ihre Glieder?"

14. „*Gifr* heisst der eine, und *Geri* der andre,
wenn du das wissen willst;
elf Wachten sind es, welche sie wachen,
bis die Götter vergehn."

15. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte

und was ich wissen will:
ist einer der Menschen, welcher hinein kommen kann,
während die spürtüchtigen schlafen?"

16. „grosse Schlaflosigkeit ward ihnen in reichem Mass beschert,
seit ihnen die Wacht zur Verpflichtung ward;
der eine schläft Nachts, der andre bei Tag,
und es gelingt keinem, wer da kommt."

17. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
ist irgend eine Speise, welche ein Mensch habe
und laufe hinein, während sie dieselbe essen?"

18. „Zwei treffliche Fleischstücke liegen in *Viðofnirs* Seiten,
wenn du das wissen willst;
diess eine ist so die Speise, dass ein Mensch sie gebe
und hineinlaufe, während sie essen."

19. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wie heisst der Knospenbaum, welcher sich ausbreitet
über alle Lande und seine Zweige?"

20. „*Mimameidr* heisst er; und wenige wissen das,
von welchen Wurzeln er entsprosst;
womit er zum Fallen gebracht wird, gewahren die Wenigsten,
nicht schadet ihm Feuer noch Eisen."

21. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
was entsteht durch den Eifer des berühmten Baums,
wenn ihm Feuer und Eisen nichts schadet?"

22. „herab von seiner Frucht soll man in's Feuer tragen
vor geburtkranke Weiber;
heraus kommt, was in ihnen sein musste;
so ist er unter den Menschen ein Schöpfer."

23. „sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will;
wie heisst der Hahn, welcher sitzt auf dem hohen Baum,
er glüht ganz von Gold?"

24. „Viðofnir heisst er, welcher da steht die Luft durchleuchtend
auf den Zweigen des Baumes Mimirs;
nur Angst drängt er zusammen eine unendliche Menge,
der Schwarze, einsam bei seiner Speise."

25. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
ist nicht irgend eine Waffe, welche könnte Viðofnir hinab
neigen zu *Hels* Sitz?“
26. „*Haevatein* heisst sie, und sie hat *Loptr* geraubt
vor dem Totengitter unten;
in *Saegjarns* Gefäss liegt sie bei *Sinmara*,
und es bewahren sie neun feste Schlösser.“
27. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
kommt einer zurück, welcher nach ihm ausfährt
und den Zweig nehmen will?“
28. „zurück wird kommen, wer nach ihm ausfährt
und den Zweig nehmen will,
wenn er das bringt, was wenige haben,
dem Weibe des Feuchtigkeitsglanzes.“
29. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
giebt es ein Kleinod, was ein Mensch haben
und dessen die fahle Riesin froh werden kann?“
30. „die helle Sichelfeder sollst du im Sack tragen,
welche liegt in Viðofnirs Schwingen,
Sinmara zu bringen; dann wird sie sich überreden lassen
die geeignete
Waffe zum Kampfe zu leihen.“
31. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wie heisst der Sal, welcher umschlungen ist
mit trefflicher Waberlohe?“
32. „*Hyrr* heisst er, und er muss lange
auf des Speres Spitze sich drehn;
dieses einsamen Hauses werden immerdar haben
nur den Schall die Menschen.“
33. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wer machte das, was ich vor der Umzäunung sah
unter den Gottentstammten?“
34. „*Uni* und *Iri*, *Bari* und *Ori*,
Varr und *Vegdrasill*,

Dorri und *Uri*, *Dellingr* und *Atvarðr*,
Lidskiâlfr, *Loki*.“

35. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wie heisst der Berg, worauf ich die Braut sehe,
die Völkerberühmte, sich bekümmern?“

36. „*Hyfiaberg* heisst er, und lange ist er gewesen
den Siechen und der Wunde Hilfe;
heil wird jede, und wäre sie schon ein Jahr krank,
wenn eine Frau ihn erklimmt.“

37. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
wie heissen die Maide, welche vor Menglöds knieen
versöhnt beisammen sitzen?“

38. „*Hlif* heisst eine, die andre *Hlifthursa*,
die dritte *Thioðvarta*,
Björt und *Blið*, *Blíðr*, *Frið*,
Eir und *Oerboða*.“

39. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
ob sie helfen dem, welcher ihnen opfert,
wenn er ihrer bedarf?“

40. „Jeden Sommer, wenn ihnen die Menschen opfern
auf altarheiliger Stätte;
niemals eine so heftige Krankheit kommt zu den Menschenkindern, —
jeglichen nehmen sie aus ihren Banden.“

41. „Sag du mir, Fiölsviðr, was ich dich fragen möchte
und was ich wissen will:
ist ein Mann, welcher kann in Menglöds
sanftem Arm ruhn?“

42. „Kein Mensch ist, welcher kann in Menglöds
sanftem Arm ruhn,
ausser *Svipdagr* allein; ihm war die sonnenglänzende
Jungfrau zum Weibe verlobt.“

43. „Lass fallen die Hürden, mach weit das Thor,
hier kannst du Svipdag schauen!
aber fahre zu erkunden, ob wünschen will
Menglöd meine Umarmung?“

44. „Höre du, Menglöd, hier ist ein Mann gekommen,
geh du, den Gast zu sehn;
die Hunde freun sich, das Haus hat sich aufgeschlossen,
ich glaube, dass es Svipdagr ist.“

45. „Muthige Raben werden dir am hohen Galgen
die Augen auskratzen,
wenn du das lügst, dass hieher sei von weitem gekommen
der Mann zu meiner Halle.

46. Von wannen fuhrst du, von wannen machtest du die Fahrt,
wie nannte dich dein Hausvolk?
Geschlecht und Namen muss ich als Wahrzeichen wissen,
wenn ich dir als Weib verlobt war.“

47. „Svipdagr heiss ich, *Sólbiart* hiess mein Vater,
von dort führten mich die Winde auf kalten Wegen;
gegen *Urðs* Wort spricht der Mann nichts,
wenn es auch nach Willkühr ausgeführt ist.“

48. „Sei nun willkommen; ich habe meinen Wunsch durch bitten erlangt;
fólgen muss der Begrüssung der Kuss;
unvorhergeahntes Sehn muss am meisten freun,
wo man einander Liebe hat.

49. Lange ich sass auf dem lieben Berge,
ich harrte dein Nacht und Tag;
nun geschah es, was ich gehofft hatte,
dass du bist gekommen,
Jüngling, zu meinem Sale.“

50. „Heftig war das Verlangen, was ich hatte nach deiner Umarmung
und du nach meiner Liebe;
nun ist es wahr, dass wir beide beenden werden
Leben und Alter vereinigt.“ —

Es ist in diesem Gedicht sehr wesentlich, dass die oben in kurzem dargestellten Dinge dem Verfasser nicht mehr in ihrer alten Bedeutung bekannt waren, die noch so klar in den vedischen Liedern vorliegt. Das Lied hat zwei Theile, von denen der eine den Rahmen für den andern abgibt. Der Faden des Gedichts ist nemlich die ziemlich romantisch gehaltne dramatische Erzählung von der in die Burg eingeschlossnen Jungfrau, welche der junge Held, Svein, der lange abwesend war, endlich wieder-

sicht und sich mit ihr vermählt. Es sind schon deutliche Züge eingetreten, welche später Hauptingredienzien der Heldensagen von Brunhild und der Kindermärchen von Dornröschen wurden: die eingeschlossne Sonne ist eine Art Prinzessin, welche in der Burg über ein Reich und einen Schatz schaltet; sie hat oft dagesessen und nach dem Geliebten umgeschaut, sich härmend ob des langen Getrenntseins. Namentlich aber ist der Gewitterkampf des Blitzgottes mit dem Wolkenriesen völlich verschwunden, in den vedischen Liedern ein Hauptmoment, viel besungen und gefeiert.

Der andre Theil des Gedichts, der in jene Erzählung eingeschachtelt ist, hat nun einen altmythischen Character; der Dichter verweilt nicht bei der Beschreibung der Riesenfeste, sondern der ankommende Mann fragt den Wächter über alles um die Burg und in derselben aus, so dass wir durch seine Fragen und des andern Antworten ein lebendiges Bild des Wolkenschlosses erhalten.

In der ersten Strophe heisst es „der Wächter sah einen heraufkommen zu den Umzäunungen der Riesenburg." Diese Riesenburg ist ein massenhaftes Wolkengebilde, ein Wetterbaum, in welchem ein feindlicher Riese die Sonne die Allbelebende, Viçvâ'yu, wie sie der Inder nennt, geborgen hat. Da naht der Gott, und der Wächter ruft ihm zu —, wohl mit der Stimme des Donners, denn auch der Riese kann blitzen und donnern, wie denn das Riesenland auch Thrymheimr, Donnerheim, genannt wird — er solle wieder auf den feuchten Wegen zurückweichen; die feuchten Wege aber sind der Luftstrom, die vig'arâ nadî, der alterlose Strom, welcher vor der Burg, gleichsam als der Wallgraben herfliesst, wie die Stadt der ind. Panis am Ufer der 100 Yog'anas breiten Rasâ (d. i. feuchte) liegt. „Wozu umwandelst du die Waberlohe vor den vordern Wällen?" In der äussern Wolkenschicht flammt das die Wolke umwallende Blitzfeuer, das auch im Lied von Skirnir als eikinn fûr vor der Riesenburg erscheint [1]). Der Wächter nennt auf Begehr des Gottes seinen Namen Fiölsvidr, der Vielkluge, welcher ihn als Riesen kennzeichnet: die Riesen sind schlau, sie stellen den Göttern Trugdinge entgegen, wie es von Indra heisst, der den in

1) Skirnisfôr 17.

eine Gazelle verwandelten Riesen Vrtra schlug: „Indra, Donnerer! Blitzschleudrer! unwiderstehlich war deine Kraft, als du diess zaubervolle Wild mit deinem Zauber niederschlugst, leuchtend im eignen Reiche [1])"; oder „durch seine Streiche ward Indra der Listen des gefrässigen Çushna mächtig [2]). Den Çushna tratest du nieder, ihn, den mit Listen listenden [3])." Hymir der Riese, welcher ja auch den Kessel birgt, in welchem die Götter den Meth, den Soma brauen wollen, wird hundvîs, der hundertfach Weise, genannt, und bei den Hrimthursen, den Reifriesen, liegt der Brunne Mimirs, in welchem Weisheit und Verstand verborgen sind; eine scharfe Sehe haben die Riesen und sind kluge Baumeister, eben daher dass sie die Wolkenburgen aufzuthürmen wissen. Fiölsviðr ist aber seiner Kost nicht milde, d. h. er vorenthält den Menschen und Göttern das segenbringende Nass der Wolken, ohne welches die Erde verdorrt und die Götter, die ja in der lebendigen Natur walten, zu altern beginnen. So heissen die mit Indra verbündeten Marut abhog-ghánah [4]), die Tödter der nicht Speisenden, der nicht Spendenden, weil sie die Wolken unter Anführung Indras durch Hervorlockung der Blitze entladen und sie so schwinden machen; somit vergleicht sich unser Fiölsviðr dem indischen Çushna, dem Austrockner, welcher die Wolke verschlossen hält. Die 5. Strophe „bei einer Augenweide treibt es wenige zurück,

wo einer findet süsses zu sehn;
die Umzäunungen scheinen zu glühn über goldnen Sälen,
hier möcht ich mein Loss in Ruhe zubringen,"

scheint anzudeuten, dass der Gast keineswegs ein Fremdling ist, sondern weiss, dass er seine Freude in dem goldnen Sale finden wird; hier sitzt ja seine Braut, die Devapatnî, gefangen, welche der Riese zur Dâsapatnî, zur Gemahlin des Knechts, zur seinigen machen will. Der goldne Sal aber ist eben die Wohnung der Sonne, oder wie diess so oft in den Mythen wiederkehrt, die Sonne selbst, die goldne Scheibe, von den Wolkenwällen umgeben und überdeckt.

---

1) Sâmaveda I, 5, 1, 3, 4.
2) Rgveda VI, 20, 4.
3) Rgveda I, 11, 7.
4) Rgveda I, 64, 3.

Nun fragt der Riese nach des Gastes Namen und redet ihn mit Svein, junger Held, an; Indra, dem sich unser Gott vergleicht, heisst ebenso Indra der Jüngling, denn er steht in der Fülle seiner Kraft, er ist der Herr der Kraft, sahasas pati oder çavasas pati; „als burgbrechender Jüngling ward Indra geboren, Blitzschleudrer, vielbelobt [1];“ „der Vrtratödter nahm den Pfeil, gezeugt kaum fragt' er seine Mutter: wer sind die Wilden, wie heissen sie? [2]“ — Nun giebt aber der Gast falsche Namen an, die jedoch auch nicht ohne Bezug auf die Natur des Gottes sind; er ist der stürmende Gott, der wohl wie Indra mit dem Sturmwind, welcher sein Lied durch die Lüfte brüllt, daherfährt; der Lichtgott, welcher kommt, das Feuer aus der Wolke zu locken, scheint ein Sohn des dunkeln und kalten Wintersturms zu sein, wie die Sonne eine Tochter, die Morgenröthe eine Schwester der Nacht ist.

Der Gast eröffnet jetzt seine Fragen, welche aber keineswegs wie man bisher geglaubt hat, ein Räthselspiel wie etwa in Vafthrúdnismál oder Alvîsmâl enthalten; und die erste Frage ist die nach der Gebieterin in dem Wolkenschloss. Sie heisst Menglöd, die schmuck- oder edelsteinfrohe; das Wort men erscheint auch sonst in Namen der Sonne, wie z. B. der Inder die Sonne dinamaṇi [3] oder aharmaṇi [4], Edelstein des Tages, nennt. In unsern Sagen von versunknen Schlössern wird meist nicht unerwähnt gelassen, dass ein grosser Karfunkel den Sal erleuchtet habe, und Kaspar von der Roen [5] sagt von dem Berg des Zwergkönigs Laurin:

es ist auch in dem Garten — das macht der Karfunkel,
allzait lichter Tag — der allzait dryne lag.

Menglöds Vater heisst Svafr, der Einschläfrer, gewiss eine zwergartige Nachtgottheit, welche den Schlaf über die Erde verbreitet. Thorin ist Name eines Zwerges, und wir haben abermals den Gegensatz zwischen den dunkeln Ahnen und der leuchtenden Tochter.

1) Rgveda I, 11, 4.

2) Sâmaveda I, 3, 1, 3, 3.

3) Gîtagovinda I, 18.

4) Hemac'andra's Abhidhânac'intâmani ed. Böhtlingk und de Rieu, Petersburg 1847. p. 95.

5) Hagen und Primisser, Heldenbuch, s. 161.

Das Gitter vor der Burg heisst Thrymgjöll, Donnerschall, denn der Riese setzt dem eindringenden Gott den Donner entgegen, der ihn verscheuchen soll. So heisst es im Rgveda [1]) „nichts half ihm (dem Vṛtra) der Blitz und der Donner, nicht der Regen, den er schleuderte und der Hagel.“ Das Gitter aber ist geschmiedet von den Söhnen Sôlblindis, d. h. von Zwergen, welche die Sonne nicht sehn können, ohne dass sie versteinert werden — wovon die Sonne auch den Namen dvalins leika (des Zwergs Ueberlisterin) [2]) führt. — Die Zwerge, welche noch in den Sagen Nachtvölklein, Nachtleutlein heissen, sind ebenfalls zum Theil Gewitterwesen wie die indischen Rbhavas; daher heisst der Donnerkeil Albschoss, Vaette-lius (Wichtellicht) Dvarfstên (Zwergstein); sie essen gern Erbsen, d. i. Belemniten, sie wohnen im Berg (der Wolke), der durch die rothe Blume (den Blitz) geöffnet wird, ihr Tischchen deck dich ist die stets neu speisende Wolke. Dass aber die Zwerge, Sôlblindis Söhne, gerade das Gitter Thrymgjöll, Donnerschall, schmiedeten, ist bezeichnend: der Sturm und Donner während des Gewitters wird nemlich als ein Lied aufgefasst, welches in der wilden Jagd als wunderbare Musik erklingt; so heissen die indischen Marut „Sänger [3]),“ und die Zwerge oder Elbe haben den sogenannten Albleich, der alles, Bäume und Felsen mit sich fortreisst, und das tönende Gitter, welches jeden Daranrührenden packt und an sich reisst, ist daher ihr Geschmeid.

Die Umfriedigung nennt Fiölsviđr Gastropnir, d. h. den Fremden zerschmetternd, woran der Andrang von aussen bricht. Aus den Gliedern Leirbrimirs ist sie gefertigt, aus des Lehmriesen Gebein, aus Felsblöcken; denn bei der Schöpfung werden die Felsen aus Ymirs Knochen gefertigt; die Felsen oder Berge, sind aber wiederum die Wolkengebilde, aus denen der Wall gemacht war. Die Wolken sind nach alter Anschauung die Flügel, skr. pattra, der Berge, und dasselbe Wort, was im Skr. für die Wolke gilt, ist im Griech. Bezeichnung des Berges: *πέτρα*, *πέτρος*, eigentlich der fliegende, von *πετ*, *πέτομαι*; altn. bedeutet

1) Rgveda I, 32, 12.
2) Alvîsmâl 17. Hrafnagaldr 24.
3) Rgveda I, 31, 1.

klakkr sowohl Wolke als Fels, das engl. cloud (Wolke) stammt vom ags. clûd (der Fels).

Die wachsamen Hunde heissen Gifr und Geri, gierig und frech — Wind ist der Welle lieblicher Buhler, sagt Göthe — welche „am Land wohnen," d. h. jenseits des Luftstromes, in welchem der Wolkenberg gleichsam eine Insel bildet, wie das versunkne Schloss inmitten des See's liegt, diese Hunde sind eine weitere Personification der von der Wolkenburg ausströmenden heulenden Winde, welche auch ihr Theil dazu beitragen, den Gott abzuwehren; so haben auch sonst Riesen, feindliche Naturmächte, ihren Namen von Hunden: Hyndla die Riesin, Hundâlfr, Hundôlfr; bekannt ist, dass der Hund des Geryones Orthros (für Vorthros) denselben Namen führt wie der Gegner Indras, Vṛtras (geschwächt aus Vartras), welcher vorzugsweise als Räuber und Verhüller der Wolkenkühe geschildert wird.

Die Speise mit welcher man die Hunde kirre machen d. h. die Winde zum Schweigen bringen kann, sind zwei Fleischstücke in den Seiten des Hahnes Viðofnir, welcher auf dem Wetterbaum, hoch oben auf der Wolke sitzt und ganz von Gold glüht. Viðofnir, der auf dem Baum webende, die Flügel schlagende, steht nach der 24. Strophe da, die Luft durchleuchtend, einsam schmausend, ist aber neben seinem Goldglanz auch schwarz, surtr, bekanntlich als Name des Feuerriesen gebraucht, der am Weltende geritten kommt und von dessen Schwert die Sonne der Götter scheint. Dieser Hahn vertritt die Stelle des griech. Adlers, welcher des Zeus Blitze trägt; sein Gefieder ist schwarz, aber das electrische Licht flammt zwischen den Fittichen heraus, er ist gleichsam das ferne Wetterleuchten, Veðrglasinn; und wie der Adler des Zeus, d. i. Zeus als Adler, den Ganymedes (den himmlischen γάνος), der indische Agní bhuranyú als çyena oder Falke den Somatrank raubt, so schmaust hier der Hahn auf seinem hohen Sitze die Speise der Wolke, auf welcher er sitzt, er trinkt von dem himmlischen Wasser, wie die indischen madhv-ádas, methtrinkenden Vögel auf dem Baum sitzen. Schon diess Trinken würde den Hahn als Blitzvogel characterisieren, aber auch sonst gilt der Hahn als ein solcher oder als Verkörperung eines Gewittergottes, denn Götter und Riesen wandeln sich durch Anlegung von Arnarham (Adlerhemden) in Vögel; das Feuer heisst „der rothe Hahn," der Däne

sagt von der Flamme auf dem Dach: „den röde hane galer over taget" — der Gesang ist die prasselnde Lohe „mit Agni wird Agni angefacht der Sänger" heisst es im Rgveda [1]). Auf die Kirchthürme setzte man goldne Hähne, damit der Blitz nicht einschlage. Agni aber der Feuergott wird im Veda besungen „auf blicken sie zu dir, dem Wolkenflieger, dem Schöngeflügelten, liebevollen Herzen, des Varuna Boten mit goldnen Flügeln, in Jamas Schoss (im Weltall), dem feurigen Vogel" [2]). Und wie der Hahn ein wachsamer Vogel ist, so flackert auch das Feuer bei Nacht, wenn alle Welt schläft, noch schöner und glänzender, als bei Tag: „der ewig wacht, den lieben die Gedichte; der ewig wacht, zu dem gehn die Gesänge; der ewig wacht, zu dem spricht dieser Soma: in deinem Bunde bin ich eingesessen. Agni wacht stets, ihn lieben die Gedichte; Agni wacht stets, zu ihm gehn die Gesänge; Agni wacht stets, zu ihm spricht dieser Soma: in deinem Bunde bin ich eingesessen [3])."

Es heisst aber von dem Hahn Viđofnir, dass er unendliche Angst schafft, denn nur wenn der Gewittergott seine Blitze zucken lässt, sind sie dem Menschen willkommen, da der Regen, der ihm folgt, für seine Felder segenreich ist; in den Händen der Riesen aber ist der Wetterstrahl eine verderbliche Waffe, die dem wohlthätigen Gott selbst entgegengeschleudert wird. Aus diesem Grund bekämpft ja Thôrr beständig die Gewitterriesen, welche ihm seinen Blitzhammer geraubt und mit ihm Unheil anstiften, bis der Gott wieder in dessen Besitz gelangt. — Die beiden Flügel des Hahnes sind nun die Speise, welche die Hunde zahm macht; diese Flügel sind aber nichts andres als zwei geflügelte Blitze, die aus dem Hahn, der das Blitzfeuer besonders in sich birgt, herausgeholt werden müssen, um die Hunde, die Winde zum Schweigen zu bringen; denn wenn der Blitz die Wolke öffnet, fällt der Regen und der Wind legt sich alsbald.

Nun fragt es sich, wie man des Hahnes habhaft werden könne, der dem Herankommenden so unübersteigliche Schwierigkeiten in den Weg setzt. Fiölsviđr antwortet, man könne

1) Rgveda I, 12, 6.
2) Sâmaveda I, 4, 1, 3, 8.
3) Sâmaveda II, 9, 2, 5. 1. 6, 1.

ihn nicht zu Hels Behausung senden, d. h. tödten, es sei denn mit dem Stabe Haevatein. Der Hahn aber wird getödtet, wenn man den Blitz, dessen Behälter sein wetterleuchtendes Gefieder ist, aus ihm hervorlockt; denn der Blitz durchzuckt die Luft und ist nicht mehr, das Feuer erlischt. Haevatein, der treffende Zweig, ist ein anderer Name des im Harbardslied Str. 20 erwähnten Gambantein (eigentl. Tributstab), des in der Snorraedda genannten Bohrers Rati, des indischen hetu in der Hand Rudras, der Wünschelruthe, welche selbst der Blitzstab, sich an dem Feuer des goldnen Hahnes entzündet. Aber auch dieser Stab ist schwer zu erringen, unter neun schweren Schlössern verbirgt ihn Sinmara, nach Finn Magnussen, die Sehnenmahr, die Nachtmahr, welche Menschen und Vieh das Alpdrücken verursacht, sie reitet; es ist bereits die Verwandtschaft des Namens Mâr oder Mârt mit dem indischen Marut nachgewiesen [1]), welches sich von der √ mar (sterben) ableitet, indem die Marut oder Geister der Winde die Seelen der Verstorbnen sind, welche nach Sonnenaufgang die Nebel zusammenjagen und zu regenschwangern Wolken bilden, und von denen es heisst „o Marut, welche Kraft habt ihr, mit welcher ihr Menschen und Berge niederwerft [2])! Von dieser schweren drückenden mit alles fortreissendem Sturm begleiteten Gewitterwolke, welche auf der Erde lastet, ist das Bild hergenommen, dass die Mâr die Menschen drücke. Sinmara, die in der Kiste den Zweig bewahrt, ist wohl das Weib Fiölsvidrs, wie die vielhäuptige Riesin das Weib des Riesen Hymir. Sie wird den Zweig nur herausgeben, wenn man ihr die Schwungfeder des Hahns bringt; nun aber wissen wir, dass dem feuerbringenden Vogel eine Feder aus dem Fittich geschossen ward, welche auf Erden zu einem Baum oder Dorn ward, dessen Zweige vorzüglich zum Erzeugen des Feuers gebraucht wurden und zu Springwurzeln geeignet waren. Ein solcher Zweig is nun hier unter der Schwungfeder des Vogels gemeint, und der einfache Gehalt der räthselhaften Worte ist „du wirst die Wünschelruthe, den Blitz, aus der Wolke, Sinmaras Kiste, locken, wenn du den Flügel Vidofnirs, d. i. einen Zweig der aus dem

1) Mannhardt, germanische Mythen, S. 44.

2) Rgveda I, 37, 12.

Vogel entstandnen Pflanze, an die Wolke bringst, die neunmal verschlossne Kiste durch die Kraft der Springwurzel aufsprengst.“ Der Hahn Viđofnir ist aber nur gleichsam der Gipfel der Wolke, wo der Feuervorrath derselben am grössten ist, und wenn die Wünschelruthe, der Haevatein, aus dem Wolkenverschluss herauskommt, wird sie an dem Feuervorrath des Hahns entzündet, der dadurch zu nichte wird — worauf dann die Wolke sich öffnet und regnet, die Sturmhunde ihr Geheul einstellen. Das auffallende ist dabei nur, dass Wünschelruthe und Springwurzel, welche eigentlich identisch sind, getrennt erscheinen; genau genommen hätte man nur die Springwurzel *oder* die Wünschelruthe nöthig gehabt, um den Hahn zu Hels Behausung zu senden. Es sind wahrscheinlich zwei verschiedne Vorstellungen oder Fassungen von derselben Sache nebeneinandergestellt, indem das Aufsprengen der Kiste, aus welcher der Blitzstab (die Wünschelruthe) kommt, wesentlich dasselbe ist wie das Tödten des Hahns durch Hervorlockung des Wetterstrahls.

Mit dem Herausfahren des Blitzes ergiesst auch die Wolke ihr Wasser, d. h. den Unsterblichkeitstrank, den Soma der Inder, dessen Fest 9 Tage dauert; 9 Tage wird die Wolke gequirlt, bis sie den Blitz und den Trank herausgiebt — mit den 9 Wellenmädchen (Wolken) erzeugt Odin den Heimđall, der mit seinem Gjallarhorn, dem Donner, wesentlich ein Blitzgott, der hellste der Asen (hvîtastr Âsa) ist; und an jene 9 Tage mag in den 9 Schlössern der Kiste eine dunkle Erinnerung liegen.

Wir haben noch einiges nachzuholen. Der schwarzgoldne Hahn sitzt auf Mimameidr, d. h. dem Baum des Riesen Mimir, einem Doppelgänger der Weltesche Yggdrasill, dem Wolken- oder Wetterbaum, auf welchem oben der andre Feuervogel, der Adler sitzt, und von welchem ebenfalls das himmlische Nass, der „Honigfall,“ in die Thäler fällt. Feuer noch Schwert schadet dem Baum, denn das Feuer wetterleuchtet in der Wolke und wenn auch der Blitz die einzelne Wolke sich entladen lässt, so entstehn doch immer neue Wolkengebilde, die Nornen begiessen die Esche täglich mit Wasser aus Mimirs Brunnen, täglich entstehn neue Wolkenmassen aus den Dünsten des Quells, der das ambrosische Nass, den göttlichen Begeistrungstrank enthält.

Da nun, wie wir sahen, die Vorstellungen von der Zeugung

des Feuers wie des Somatrankes [1]) und des Menschen aufs engste zusammenhangen, so heisst auch der Wolkenbaum, aus welchem ewig die Blitze gezeugt werden, ein Schöpfer der Menschen (med mönnum miötuðr), der durch den Brand seines Holzes die Mütter fruchtbar macht, wie der himmlische Soma bei den Indern gâvat, der Sprossenversehene, genannt wird [2]), wie der persische Haoma, der „Krankheit Entfernende" seinen Verehrern berühmte Söhne schenkt: „der erste, heisst es im Zendavesta [3]), welcher den Haoma auspresste, war Vîvanhâo; dafür ward ihm ein Segen zu Theil und ein Wunsch gewährt, dass ihm ein Sohn geboren wurde, Yima der König, der Glänzendste von den sonnenerblickenden Menschen, weshalb in seinem Reich Menschen und Thiere nicht sterben, Wasser und Bäume nicht vertrocknen und ein Ueberfluss an Speise vorhanden war. Zur Zeit Yimas des grossen war weder Kälte noch Hitze, weder Krankheit noch Tod, noch teuflischer Neid." Ebenso heisst der arische Weltbaum Harviçptokhma, der allen Samen enthaltende. So heisst es in der Kathaka-upanishad: „aufwärts die Wurzeln, abwärts die Zweige hat jener ewige açvattha (ficus religiosa); er heisst Same, er Brahma, er amrtam. In ihm beruhen alle Welten, über ihn geht keiner hinaus;" und von der *μελία* sagt Hesych: *μελίας καρπός· τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.*

Die Kiste, in welcher Haevatein liegt, heisst die Kiste Saegjarns, d. i. des Riesen, welcher Eisen in Fülle hat; die Riesen haben oft Namen vom Eisen (altn. jarn), z. b. Jarnsaxa (die eisensteinige), eine Riesin füttert in Jarnviðr, dem Eisenwald, Fenrirs Brut, ein andrer Riesenname ist Jarnhaus, mit eisernem Schedel, Jarnglumra, die eisenrauschende; der Wolkenfels hat eisengraue Farbe, wie denn Sinmara die fahle Riesin, die graue Wolkendämonin heisst. Diese Sinmara, welche den Zweig unter neun Schlössern, gleichsam neun Rasten tief, verbirgt, heisst das Weib des Feuchtigkeitsglanzes, d. h. das Weib des Wolkenfeuers, des electrischen Lichtes. Haevatein aber, der Zweig zur Hervorholung des Blitzes, ist von Loptr, d. i. Loki, der wie Wein-

1) Vgl. bes. Ṛgveda I, 28.
2) Sâmaveda II, 9, 1, 8, 2.
3) Jaçna IX, 12 ff.

hold [1]) nachwies, ein uralter Feuergott der Germanen ist, gebrochen vor dem Todtenthor, wie die Mistel, welche besonders zu Springwurzeln und Wünschelruthen verwendet wird, unter dem Thore Valhölls, wo die Geister der todten Helden wohnen wächst. Die Schlüssel zum versunknen Schloss im Märchen hängen an der Hasel, auf welcher die Mistel als Schmarotzerpflanze wächst, und unter der Mistel wohnt die weisse Schlange, wie der Wurm Nidhöggr unter der Esche bei den Todten.

Der Sal Strophe 32. heisst Hyrr, d. i. Feuer, Gluth, und er dreht sich mit Getön auf der Spitze eines Speres. Sehr bezeichnend ist nun, dass der Vater der Sonne, den wir oben als Svafr, den Einschläfrer kennen lernten, nach andern Berichten — denn unser Lied nennt auch den Weltbaum, und andre Dinge mit eignen, von den in andern Liedern erwähnten ganz verschiednen Namen — Mundilföri heisst, welches bedeutet, auf dem Möndull fahrend; Möndull aber ist derselben Wurzel, ja dasselbe Wort wie das indische Mandala oder manthara, der Quirlstab, welcher das Feuer hervorlockt. Wie also der Vater, der gewiss früher selbst Sonnengott war, bis ihm die Tochter Sôl über den Kopf wuchs, auf dem Mandala sich dreht, so weist hier der Sal Hyrr, wo die Sonne gefangen sitzt, d. h. aber die Sonne selbst, das Sonnenrad auf des Speres Spitze. Er ist das âlfröđull, das auf den Pfahl gesteckte Sonnenrad der heutigen Volksgebräuche: „an andern Orten, sagt Sebastian Frank im Weltbuch (S. 51, a) ziehn sie einen feurinen Pflug, mit einem meisterlichen darauf gemachten Feuer angezündet, bis er zu Trümmern felt. Item sie flechten ein Wagenrad voller Strow, tragen es auf einen hohen gehen Berg, haben darauf, so sie vor Kelte mögen bleiben, den ganzen Tag ein guten Mut, mit vielerlei Kurzweil, singen, springen, danzen, Geradigkeit und andrer Abenteur. Umb die Vesperzeit zinden sie das Rad an und lassen es mit vollem Lauf in das Thal laufen, das gleich anzusehn ist, als ob die Sunn von dem Himmel lief.“ — Im Rheingau heisst diess Feuer Hallfeuer. Auch der Pramantha wird noch erwähnt „rusticani homines, sagt Lindenbrog [2]), in multis Germaniae locis, et festo quidem S. Johannis baptistae

1) Haupt, Zeitschrift für deutsches Alterthum VII, 1 ff.

2) Grimm, deutsche Mythologie, S. 57

die palum saepi extrahunt, extracto funem circumligant, illumque huc illuc ducunt, donec ignem concipiat: quem stipula lignisque aridioribus aggestis curate fovent, ac cineres collectos supra olera spargunt, hoc medio erucas abigi posse inani superstitione credentes. eum ergo ignem nodfeur et nodfyr, quasi necessarium ignem vocant." Es ist nur befremdend, dass der Sal Hyrr, das Sonnenrad hier in der nord. Mythe sich dreht auf dem Sper, während bei den deutschen Gebräuchen und bei andern Völkern sich der Sper in der Nabe des Rades dreht. Der Schall, der das Einzige ist, was die Menschen von der Sonne gewahr werden, da der Riese sie ewig hinter seiner Wolke verbergen, ihr Licht nicht mehr leuchten lassen will, der Schall, welchen man bei der Drehung hört, rührt von dem Knistern der Feuerfunken her, welche durch die entzündende Quirlung immerfort hervorsprühen und das Rad stets in Brand erhalten. Es ist das ags. dyne on dägrêd [1]), das engl. the sun began to peep [2]); und das got. sviglja (αὐλητής) steht neben alts. suigli, ags. svëgel (Licht, Aether); im skr. heisst deshalb die Sonne oder Savitar Gandharva, der himmlische Sänger, denn das Knistern des Feuerrades wird ebenso mit einem Lied verglichen, wie das Heulen der Marut, wie das Herabfallen der Somatropfen in die Kufe; es ist der Gesang der Sphären „tönend wird für Geisterohren schon der neue Tag geboren."

Noch fragt der Gast nach dem was vor der Umzäunung steht. Da die Wolke oder der Wetterbaum in unserm Gedicht ganz wie eine Burg geschildert wird, dürfen wir hier wohl auf die äussern Umzäunungen rathen, welche das Mittelalter Zingeln nannte, und welche in unsrer Scenerie leichte Wolkenfetzen sind, die um den Hauptwolkenballen herumschweben. Der Gast fragt, welcher von den Asen sie gemacht habe, aber Fiölsvidr schliesst durch die Nennung der Namen ihrer Verfertiger die Autorschaft der Asen aus: er nennt nemlich 10 Zwerge, ferner Dellingr, der zwar vom Asengeschlecht ist, wie die Snorraedda sagt, welche ihn jedoch bei der ausdrücklichen Aufzählung der Asen nicht nennt; auch ist er mit der Nacht vermählt, also einer Frau vom Riesengeschlecht; Loki, den er ebenfalls nennt,

1) Cädmons satan 404.

2) Minstrelsy 2, 430.

ist der feindliche Gatte von Riesinnen und Vater der für Sonne und Mond verderblichen Wölfe, welcher alles, was den Asen Kummer bereitet oder ihrem Untergang Vorschub leistet, aussinnt, der also auch hier, wo es die Gefangenhaltung der Sonne gilt, an seiner Stelle ist. Die 10 Zwergnamen sind schwierig zu erklären; Uni bedeutet der stille, ruhige, wohl von der geheimnisvollen Wirksamkeit der Zwerge, des „stillen Völkleins" als Schmide, welche dem Samenkorn Gedeihen geben und goldne oder silberne Körner in die Aehren setzen. Iri wird wohl „der Eisige" sein, wenn es nicht bloss eine Variation des Zwergnamens Jari ist, welchen die Völuspa (13) nennt. Bari ist der Eifrige, Schnelle, Ori ist ein Zwerg, welcher in der Snorraedda aufgeführt wird; der Name bedeutet „der Geräuschvolle," Varr ist der Vorsichtige, Schlaue, Vegdrasill, der schöne Rosse Besitzende; das Ross ist aber die Sturmwolke, auf welcher die Zwerge einherfahren, wie die indischen Rbhavas im Gefolge Indras und Rudras. Dorri scheint, wenn wir das skr. Dhvara vergleichen, der Krumme zu bedeuten; auch ihn erwähnt Snorraedda 15. als Zwerg. Ûri ist der feuchte, Atvarðr der wachsame, schlaue Zwerg; Lidskialfr (der Alliteration wegen statt Hlidskialfr) ist Name des Thrones Odins; es bedeutet „Zittern an den Thüren habend;" skialf aber ist die zitternde Bewegung der Luft, Odin der Stürmende sitzt hoch auf der Wolke, durch deren Fenster sein Auge flammend herausschaut; unser Zwerg ist der Geist der Wolke selbst, welcher die Zauberzingeln mitschmiden half.

Der Gast fragt nun nach dem Berg; und da auch der Berg = der Wolke ist, so scheint diess in Widerspruch mit unsrer Deutung des Baumes Mimameidr auf die Wolkenbildung zu stehn. Es stehn aber in allen reicher ausgebildeten Mythologien für die Gegenstände der Natur meist mehre Bilder der Phantasie zu Gebot; wie der Blitz als Stab, als Feuerdrache, als Vogel, als Leiter, als Har des Gewittergottes, das ihm der Dämon auszieht, als Zahn des Ebers, als rothe Blume gedacht wird, so sah man auch in der Wolke bald ein Ross, auf dem der Sturmgott fährt, bald eine Kuh oder deren Euter, welches vom Gewittergott gemelkt wird, bald einen Brunnen, wo Frau Holda die Seelen der Ungebornen und Gestorbnen beherscht, bald einen Berg, Stein oder Fels, bald einen Baum oder Wald,

bald einen Schwan, einen Widder u. s. f. und so wird denn in unserm Liede die Wolkenmasse, in welcher der Riese die Sonne verborgen hält, unter den beiden gewöhnlichsten Bildern, dem Wetter- oder Wolkenbaum und dem Berg oder der Burg aufgeführt. Unser Dichter, dem wir keine Ursache haben Verständniss für *diese* sehr gangbaren symbolischen Vorstellungen abzusprechen, hat sich aber wohl die Sache so gedacht, dass auf der Höhe des Berges, also über den untern Wolkenschichten die eigentliche Wolkenburg mit ihren Zingeln und Gitterwällen, die den goldnen Sal Hyrr umschliessen, sich erhob, in deren Hof dann der mächtige Stamm des Wetterbaumes wurzelte, welcher seine Zweige weithin am Himmel ausbreitete und in seinen höchsten Aesten den Feuerhahn verbarg, der von dem Saft seiner Früchte, der Honigblüthen, dem verjüngenden Wolkennass, sich nährt.

Der Berg und die Burg, wo die Braut stöhnt, weil sie gefangen ist, die völkerberühmte Braut — denn die Sonne leuchtet ja aller Welt, wenn sie der feindliche Riese nicht hinter der Wolke verbirgt — dieser Berg heisst Hyfiaberg, ein Name, den ich von einer Wurzel huf, skr. kup ableite, welche im Gothischen klagen, im Skr. zürnen, ursprünglich aber wallen, sich bewegen bedeutet, skr. kúpaya heisst wallend, unruhig [1]), und diess kúpaya gleicht unserm nordischen hyfja aufs Har; die Wolke ist ein wogender wallender Berg, auf welchem oben der gewaltige Baum seine mächtigen Aeste wiegt; und wie sich das Wallen leicht mit einem Brausen verbindet, heisst der Wolkenberg wo Odin den Begeistrungstrank raubt, d. h. wo der alte Soma gequirlt wird, Hnitbiörg, montes resonantes nach Finn Magnussen. Wie aber das Wolkennass, das Amṛtam oder die ἀμβροσία die Götter ewig jung erhält, wie der Soma der Inder stärkt zum Kampfe, wie der indische Asclepios, Dhanvantari, nach dem Mahâbhârata die Schale des Amṛtam in der Hand aus dem Ocean steigt, so ist auch die Wolke bei uns Germanen der unerschöpfliche Born des Siechthum heilenden und vom Tod errettenden Trankes; daher ist der Wolkenberg ein heilender, auf welchem neben der Sonnenjungfrau, die selbst die Allbele-

1) Rgveda I, 140, 3.

berin ist, und von der es im Rgveda [1]) heisst „steige nun empor, o freundlich Strahlende, auf den oberen Himmel, zernichte meine Herzenskrankheit und meine Gelbsucht!“, die milden Aerztinnen sitzen, Hlif die Schützerin, Thiodvarta die Volkspflegerin, Biört, die huldvolle Bertha oder Holda, Blið und Blidr die Sanften, Frið die Milde; Eir ist geradezu der Name der Götterärztin; Hlifthursa und Oerboða sind wie Grimm [2]) sagt, gleichsam die „wilden Weibe“, bei welchen Wate die Arzeneikunde erlernte, denn beide Namen kehren als die von Riesenfrauen wieder, die ja auch im Besitz vieler Weisheit waren: Hlifthursa bedeutet die schützende, heilende Riesin, Oerboða die reiche Spenden Bietende. „Im Wasser, singt der Rshi [3]), ist Nectar, im Wasser Arzenei; im Wasser, sagte Soma mir, sind der Arzeneien sämmtliche, Agni der Allbeglückende; o Wasser, spendet Arzenei, Schutzmittel mir für meinen Leib, und dass ich lange die Sonne sehe! Entführet, o Wasser! alles das, was irgend Arges ist in mir, was ich andern Böses gethan, was ich gelogen und was ich geflucht habe!“ und weiter [4]): „dem Regengott singt ein Loblied, dem Himmelskind, dem Milden, welcher uns Speise senden mag, welcher die Frucht macht den Pflanzen, den Kühen, den Rossen und den Frauen!“

Diess Wasser aber ist das Wolkenwasser, welches in den Mythen gleichbedeutend ist mit Regen und Soma und Amrtam, welche seine Schwestern heissen [5]), und befruchtet deshalb wie der Regen, begeistert wie der Soma und macht unsterblich wie das Amrtam; der Somasaft wird mit allen 10 Fingern, die mit goldnen Ringen geschmückt sind, aus der Pflanze gepresst, und diese 10 Finger heissen sehr oft Schwestern, z. B. Sâmaveda I, 6, 1, 5, 6: „die Schwestern reinigen ihn, er treufelt mächtig, die zehn, des Weisen Träger und Beförderer; der Falbe strömet rings, das Kind der Sonne; gleich raschem Rosse stürzt er in die Kufe.“ Es wäre möglich — da die Cultusgebräuche immer Nachbildungen von im Himmel geglaubten Vorgängen sind —

1) Rgveda I, 50, 11.
2) Deutsche Mythologie S. 1101.
3) Rgveda I, 23, 19 ff.
4) Rgv. VII, 102.
5) Sâmaveda II, 5, 2, 13, 2.

dass die Inder sich dachten, wie der Soma durch die 10 Schwestern, die Finger, auf Erden ausgepresst werde, so werde er in der Wolke von 10 göttlichen Schwestern bereitet, und die Zahl der 10 Aerztinnen in unserm eddischen Gedicht würde eine uralte Beziehung haben. —

Svipdagr kann allein in Menglöds Armen ruhn; Svipdagr aber bedeutet „den Tag beschleunigend"; er ist ein Frühlings- und Gewittergott, dessen Gestalt wir nicht in einem sonstigen germanischen Gott wiederfinden müssen; er vergleicht sich dem Indra als Hervorlocker des Blitzes und Befreier der Sonne, Odin als Besitzer der Wünschelruthe, denn wir müssen der Sprache der Mythen gemäss annehmen, dass er den Stab schon besitzt, welchen ihm Fiölsvidr räth sich zu verschaffen, und wenn wir unter Menglöd eine Gestalt der Freya erkennen, welche an Riesen oft verpfändet, d. h. ursprünglich von ihnen geraubt wird, so könnten wir in Svipdagr auch wohl Thôrr vermuthen, der meist die Rolle eines Befreiers der Freya und Zerschmetterers der Riesen spielt. Für Thôrr spricht auch der Umstand, dass Fiölsvidr im Anfang den Gott Vernadarvanr, Bettler, nennt, da auch Harbardr den Thôrr anredet „es sieht nicht so aus, als ob du drei gute Höfe besässest, barbeinig stehst du und hast Bettlerlumpen an, nicht einmal deine Hosen hast du an [1])". Namentlich gleicht aber Thôrr in einer Menge von Zügen dem Indra, der wie wir sahen wiederum dem Svipdagr sehr ähnlich ist; so trinkt Thôrr des Methes 3 Kufen, wie Indra drei Tränke vom Soma; Thôrr hat wie Indra einen Donnerkeil, und Thôrr ist es ja, welcher es wie Indra am meisten mit den Riesen zu thun hat; und wenn wir die Wesensgleichheit Thôrrs und Indras zugeben, von dem es heisst „der die leuchtenden Kühe (d. i. hier Sonnenstrahlen), die in den Wolken sind, herbei-, niederschiessen liess't mit Macht, du dehnest uns stier- und rossereiche Herden aus; gepanzert, kühner, stürme auf; om! gepanzert, kühner, stürme auf" [2]); und „Indra führte zum Weitgesehn — werden die Sonne an den Himmel herauf, durchbrach mit Strahlen das Gewölk" [3]), — so mag der nordische Donnrer wohl die Hypostase Svipdags sein.

1) Harbarzliod 6.

2) Sâmaveda I, 6, 2, 4, 8.

3) Sâmaveda II, 2, 1, 8, 4.

Sôlbiart, wie die Sonne glänzend, heisst Svipdags Vater; er ist also gewiss wie sein Vater ein Lichtgott. Auf kalten feuchten Wegen führten ihn die Winde — und diess erinnert wiederum an Wodan, der mit Sturmwind einherfährt, — zur Wolkenburg; nach Lust aber schaltet die Norne Urdr, die Schicksalsfrau, da sie leichtsinnig das belebende Licht der Sonne von dem feindlichen Dämon rauben und den Unsterblichkeitstrank vorenthalten lässt.

Das Ende des Gedichts ist wie früher bemerkt fast ganz des mythischen Gehaltes entkleidet und hat ein ritterliches Gewand angezogen: verschwunden ist der Kampf mit dem Riesen, ohne welchen der Gott nicht in die Veste eindringen kann. Wir müssen uns aber denken, dass wie Indra purandara (der Städtezerstörer) der „nicht blinzende Held", Svipdagr die Burg zertrümmert, das Wolkengebild spaltet durch den Blitz, den er wohl wie Thôrr seinen Hammer mit Kraft fasst, so „dass die Haut über den Knöcheln weiss wird", die Burg mit goldnem Schlüssel öffnet, wie es im Märchen heisst — im Mythus mag er wohl eher die Thüren eingetreten haben. —

Die Hunde schmeicheln dem Erretter Svipdagr, d. h. jetzt begleiten die Stürme sein Kommen und hören alsbald auf zu heulen. Nun mag ihm wohl Menglöd entgegentreten mit dem Becher voll Meth, voll von dem Trank der Wolke, wie Brunhild das Bier bringt dem Sigfrid, des Brünnenspiels ragendem Baum, mit Kraft gemischt und grossem Ruhm, voll von Liedern und Heilkraft, voll Zauber- und Freudenrunen. Beide feiern nach dem Kampfe ihre Hochzeit: „so lass, singt der Rshi, mit Indra vereint, dem Furchtlosen, erblicken dich, o Sonne, beide (ihr) erfreuend und glanzreich! [1])"

„Lange sass ich auf dem lieben Berge,
ich harrte dein Nacht und Tag;
nun geschah es, was ich gehofft hatte,
dass du bist gekommen, Jüngling, zu meinem Sale!"
„Heftig war das Verlangen, was ich hatte nach deiner Umarmung
und du nach meiner Liebe;
nun ist es wahr, dass wir beide beenden werden
Leben und Alter vereinigt!"

1) Sâmaveda II, 2, 2, 7, 1. Rgveda I, 6, 7.

Die Kehllaute der gothischen Sprache in ihrem Verhältniss zu denen des Altindischen, Griechischen und Lateinischen.

Von

Leo Meyer.

(Fortsetzung.)

---

33. Auffallend ist, dass ein paar Male das inlautende *g* auch mit dem Zischlaut verbunden erscheint und zwar ebenso wohl mit dem starken *s*, als mit dem gelinderen, der gewöhnlich mit *z* bezeichnet wird und von dem weiterhin noch gehandelt werden wird. Die letztere Verbindung *zg* findet sich nur in *azgôn-*, f. Asche, das vielleicht mit gr. ἐσχάρα, f. Heerd, Brandstelle, zusammenhängt; das *sg* in *in-trisgan*, einpfropfen, und dem daneben bestehenden gleichbedeutenden *in-trusgjan*. —

34. Schon in 3. wurde im Allgemeinen auf die sehr häufige enge Verbindung der Kehllaute mit nachfolgendem *v* hingewiesen und ausser der dort zunächst zu betrachtenden Verbindung *kv*, die wir aus besonderm Grunde mit *qv* zu bezeichnen pflegen, auch des *hv* und des nicht so häufigen *gv* gedacht, welches letztere wir nun hier noch näher ins Auge zu fassen haben. Ohne weitere consonantische Begleitung finden wir das *gv* nur noch in einem einzigen gothischen Worte, nämlich in *bida-gvan-*, m. Bettler, nur Johannes 9, 8, das deutlich aus *bida-*, f. Bitte, abgeleitet wurde, wenn sich auch über das Suffix noch nichts bestimmtes entscheiden lässt. Lateinische Formen wie *antiqvo-*, alt, *propinqvo-*, nahe, lassen sich hier schwerlich passend vergleichen; vielleicht schloss sich an eine Form mit schon

angetretenem suffixalen *g*, über das weiterhin noch gesprochen werden wird, noch als Schlusssuffix jenes *van*, das im Altindischen gar nicht so selten als Suffix ist und sich zum Beispiel findet in *maghávan-*, schätzereich; *rnaván-*, schuldbeladen; *rtávan-*, recht geartet, gesetzmässig. In älteren Formen ist *gv* häufig durch Entfernung des Kehllautes zerstört, was auch weiterhin noch unter *v* zur Sprache kommen muss, wie denn *mauja-*, f. Mädchen, zunächst aus *mavja-*, weiter aber aus *magvja-* entstand; *taujan*, thun, machen, aus *tavjan*, *tagvjan*, und anderes ähnlich. Wir finden in Wirklichkeit das *gv* ausser in dem angegebenen vereinzelten Falle nur noch mit vorhergehendem Nasal, also in der Verbindung *ggv*. Dabei ist aber gleich zu bemerken, dass mehrere der Wörter mit *ggv* auch naheliegende Nebenformen zeigen, die den Nasal nicht mehr haben, und deshalb auch ihr *g* einbüssten. Einige der zu nennenden Wörter sind im Vorhergehenden bereits behandelt, so *aggvu-*, eng, in 29. neben altind. *anhú-* (aus *anghú-*), eng, gr. ἄγχι, nahe, lat. *angustus* (aus *anghustus*), eng, und ander Formen. — **glaggvu-*, sorgfältig, genau, in 28. als wahrscheinlich unmittelbar an altind. *laksh* (aus *glaksh*), sehen, und gr. βλέπειν, sehen, blicken, sich anschliessend. — *bliggvan*, schlagen, in 30. neben lat. *flagellâre*, geisseln, schlagen, und gr. πλήσσειν (aus πλήγjειν), schlagen; wir haben daneben *bleuen*, *durchbleuen* ohne *n* und *g*. — *triggva-*, treu, zuverlässig, in 29. neben altind. *darh* (aus *dargh*), fest sein, als wahrscheinlich identisch mit altind. *dhruvá-* (aus *drughvá-?*), fest, und dem damit übereinstimmenden lat. *firmo-*, fest, in welchen letzteren Formen also ebenso der Nasal und Kehllaut fehlen, wie in unserm hierher gehörigen *treu* und auch im gothischen *trauan*, trauen, vertrauen, eigentlich „fest sein." — Weiter sind hier zu nennen: *siggvan*, singen, lesen, vorlesen, das wahrscheinlich mit *saihvan*, sehen, eng zusammenhängt, und mit ihm zu altind. *caksh*, sehen, erblicken, gewahren, ankündigen, sagen, gehört. — *af-svaggvjan*, schwankend machen, zweifelhaft machen. — *skuggvan-*, m. Spiegel, das schon in 8. mit *us-skavjan*, sich vorsehen, vorsichtig sein, und lat. *cavêre* (aus *scavêre*), sich vorsehen, sich hüten, in Verbindung gebracht wurde. — *un-mana-riggva-*, ungezähmt, wild.

35. Abgesehen von der ziemlich häufig (nur fast gar nicht

in der Silberhandschrift) vorkommenden Assimilation des *h* in *jah*, und, an folgende Consonanten, wie in *jag gahausida*, und er hörte (Johannes 3, 32), aus *jah gahausida; jag gatraua*, und ich vertraue (Römer 14, 14); *jab bi*, und gemäss (Galater 3, 29), aus *jah bi*, begegnet doppeltes *g*, das heisst lautlich, im Gothischen ebenso wenig als doppeltes *b*, während doch *dd* in mehreren Wörtern auftritt. In der gothischen Schrift ist *gg* allerdings sehr gewöhnlich, da der Gothe in engem Anschluss an die griechische Weise den Nasal vor Gutturalen, den ein feineres Ohr von dem reinen oder dentalen Nasal auch äusserlich zu unterscheiden jedenfalls sehr geneigt sein musste, auch durch *g* bezeichnet. Er stellt daher sein *aggilu-*, m. Engel, dem griechischen ἄγγελο- gegenüber. Es ist nicht überflüssig, die einzelnen Formen mit *gg* noch mal kurz zu nennen, wenn sie auch später, wo der ganze Umfang des gothischen Nasals noch zur Betrachtung gezogen wird, ihre Stelle noch mal finden müssen; nur die mit *ggv* können wir hier unwiederholt lassen, da sie erst in 34. vollständig zusammengestellt wurden. Zu nennen sind: *gaggan*, gehen. — *gadiliggа-*, m. Vetter, Neffe. — *huggrjan*, huggern. — *hrugga-*, f. Stab. — *ana-praggan*, bedrängen. — *pugga-*, m. Geldbeutel. — *briggan*, bringen; Lukas 15, 22 ist *bringiþ*, bringt, geschrieben und in drauf folgenden Verse *bringandans*, bringende. — *balsaggan-*, m. Hals. — *figgra-*, m. Finger. — *tuggôn-*, f. Zunge. — *tuggla-*, n. Gestirn. — *skilligga-*, m. Schilling. — *us-staggan*, ausstechen. — *lagga-*, lang. — *vagga-*, m. Lustgarten, Paradies. — *vaggarja-*, n. Kopfkissen. — *vruggôn-*, f. Schlinge. — *un-vêniggô*, unverhofft. — *jugga-*, jung. — Auffallend sind ein paar Formen von *ga-geigan*, gewinnen, mit *gg* im ersten Korinther Briefe, nämlich *ei ga-geiggau*, dass ich gewinne, 9, 21; und im vorhergehenden und im gleich nachfolgenden Verse *ei . . : ga-geiggaidêdjau*, dass ich gewönne. Sonst findet sich auch einige Male einfaches *g*, wo *gg* zu erwarten stände, doch nur vor folgenden Consonanten, nämlich in *faura-gagjan*, Vorsteher, Verwalter, Lukas 16, 1 und im Genetiv des selben Worts Lukas 8, 3: *faura-gagjins*; in *hugridai*, hungernde, Korinther 1, 4, 11; *ga-agvein*, Beengung, Beschränkung, Johanneserklärung 1, c; und *un-manarigvai*, ungezähmte, wilde, Timotheus 2, 3, 3, wo doch die

andre Handschrift *un-mana-riggvai* hat. — Noch schwankender ist die Schreibung des Nasals vor *k* oder *qv*, wo er sich nur in wenigen Wörtern findet. Meist ist er durch einfaches *g*, oft aber auch durch *gg* gegeben. Wir wollen das Nähere angeben. Neben häufigem *þagkjan*, denken, findet sich *þaggkeiþ*, ihr denkt, Markus 8, 17, und *and-þaggkjands*, sich erinnernd, Johanneserklärung 7, a; ausserdem *þankeiþ*, er denkt, Lukas 14, 31, und *þank*, Dank, Lukas 17, 9; neben häufigem *þugkjan*, dünken, meinen, *þuggkeiþ*, er meint, Johannes 16, 2; *þuggkjand*, sie meinen, Markus 10, 42. — Neben *drigkan*, trinken, die seltneren Formen *driggka*, ich trinke, Markus 10, 38 und 39; *driggkats*, ihr beiden trinkt, Markus 10, 39; *driggkan*, trinken, Markus 10, 38; *driggkiþ*, er trinkt, Markus 2, 16, Johannes 6, 54 und 56; *driggkandans*, trinkende, Lukas 10, 7; *driggkai*, er trinke, Johannes 7, 37; *driggkaiþ*, ihr trinket, Johannes 6, 53; dazu *driggandanê*, der Trinkenden, Lukas 5, 39, und *ni ana-driggaiþ izvis*, betrinkt euch nicht, Efeser 5, 18; dann noch *draggk*, Trank, Johannes 6, 55, und *draggkida*, er tränkte, Matthäus 27, 48. — *ur-rugka-*, ausgeschlossen, verworfen, steht ganz vereinzelt Efeser 2, 3 am Rande. — Eben so häufig als *ugkis*, uns beiden (auch Accusativ), ist die Form *uggkis*, Markus 10, 35, Johannes 17, 21; Matthäus 9, 27; vereinzelt steht der Accusativ *ugk*, uns beide, Efeser 6, 22. — Die Formen mit *gqv* stellen wir noch besonders: *siggqvan*, sinken, zeigt *ggqv* öfters als die Formen mit einfachem *g*; wir nennen die letzteren: *saggv*, sie sank, Lukas 4, 40; *suggqvun*, sie sanken, Lukas 5, 7, und *saggqvjand*, sie senken, Timotheus 1, 6, 9, an welcher Stelle die andre Handschrift aber das *g* doppelt setzt. — Bei *stiggvan*, stossen, sind die Formen mit *ggqv* und *gqv* gleich häufig; wir nennen wieder die letzteren: *stiggqvan*, stossen, Lukas 14, 31; *bi-staggv*, es stiess an, Lukas 6, 48 und 49; *bi-stuggqvun*, sie stiessen an, Matthäus 7, 25; *ei . . ni ga-staggqvais*, dass du nicht anstossest, Lukas 4, 11; *bi-stuggv*, Anstoss, Römer 14, 13. — Bei den Dualformen der zweiten Person stehen die mit *gqv* ein wenig zurück; es findet sich *igqvis*, euch beiden (auch Accusativ), Markus 6, 36; 14, 13; 1, 17 und vereinzelt auch *inqvis*, euch beide, Lukas 19, 31. Es ergiebt sich also, dass *gk* viel häufi-

ger sich findet als *ggk*, dagegen *gqv* etwas seltener als *ggqv*. —

36. Die schon in 31. erwähnte Neigung des Gothischen, im Inlaut insbesondere vor folgenden Vocalen den weichen Laut da eintreten zu lassen, wo dem Lautverschiebungsgesetz nach der Hauchlaut zu erwarten gewesen wäre, also ursprünglich ein harter Laut stand, hat sich unter anderem auch sehr überwiegend geltend gemacht in Bezug auf das alte sehr verbreitete Suffix *ka*, von dem schon einige Beispiele in 21. gegeben wurden und für das hier noch genannt sein mögen altind. *sva-ka-*, eigen, von *svá-* eigen; altind. *svalpa-ka-*, klein, von *svalpa-*, klein; gr. *νυμφι-κό-*, bräutlich, von *νύμφη-*, f. Braut; lat. *modi-co-*, mässig, von *modo-*, m. Maass. Seine gewöhnlichste Gestalt im Gothischen lautet *ga*; wir finden sie in: *audaga-*, glücklich, glückselig, von *auda-*, Glück, das noch in der Zusammensetzung *auda-hafta-*, beglückt, entgegentritt. — *grêdaga-*, hungrig, von *grêdu-*, m. Hunger. — *un-hunslaga-*, unversöhnlich, von *hunsla-*, n. Opfer, Verehrung. — *vulþaga-*, herrlich, geehrt, wunderbar, von *vulþu-*, m. Herrlichkeit. — *môdaga-* zornig, von *môda-*, m. Zorn. — *managa-*, viel, von einem verlorenen einfachen Worte. — In den genannten Beispielen, denen in dieser Beziehung auch *bidagvan-*, m. Bettler, von *bida-*, f. Bitte, noch anzureihen sein würde, falls die in 34. ausgesprochene Vermuthung, dass in seinem *g* auch ein altes einfaches Suffix steckt, das Rechte trifft, erscheint vor unserm Suffix durchgehend der Vocal *a*, der ihm auch schon ein mehr selbstständiges Ansehen (*a-ga-*) gegeben hat, da in *grêdaga-*, hungrig, und *vulþaga-*, herrlich, dadurch sogar das auslautende *u* der hier zu Grunde liegenden Formen verdrängt wurde. Es erscheinen indess vor dem Suffix *ga* auch noch einige andre Vocale, so *u* in *handuga-*, weise, das sich, wie es scheint, an *handu-*, f. Hand, anschliesst; *iu* in *uhtiuga-*, zeitgemäss, passend, gelegen, nur Korinther 1, 16, 12, neben *uhtvôn-*, f. Morgenzeit, Frühe; und *i* in *gaþiga-*, reich, das sich an *gaþein-*, f. Reichthum, anschliesst, woneben mehrere Male auch die Form *gaþeiga-*, auftritt. Am Häufigsten finden wir vor dem Suffix *ga* den Vocal *ei*, das ist *î*, mehrere Male allerdings, wo schon das zu Grunde liegende Wort auf Vocal *i* ausging, mehrfach aber auch ohne das, so dass diese bestimmte

Suffixgestalt *ei-ga-* (*ê-ga-*) sich also schon ziemlich früh festgesetzt haben wird. Wir finden sie in *ansteiga-*, gnädig, günstig, von *ansti-*, f. Gunst, Gnade. *mahteiga-*, mächtig, möglich, von *mahti-*, f. Macht, Vermögen. — *listeiga-*, listig, von *listi-*, f. List. — **vitôdeiga-*, gesetzlich, aus dem Adverb *vitôdeigô*, gesetzlich, zu entnehmen, neben *vitôda-*, n. Gesetz. — *gavairþeiga-*, friedfertig, neben *ga-vairþja-*, n. Frieden.

Nicht immer lässt sich mit voller Sicherheit die wirklich zunächst zu Grunde liegende Nominalform feststellen, so steht *usbeisneiga-*, geduldig, langmüthig, neben *us-beisnein-*, f. und *us-beisni-*, f. Langmuth. — *vaurstveiga-*, wirksam, neben *vaurstva-*, n. That, Werk, und *vaurstvein-*, f. Bewirkung, Verrichtung. — *þiuþeiga-*, gesegnet, gut, neben *þiuþa-*, n. Gut, und *þiuþeini-*, f. Segnung, Segen. — *andanêmeiga-*, gern aufnehmend, anhänglich, festhaltend, neben *anda-nêma-*, n. Einnahme, und *anda-nêmja-*, angenehm. — *laiseiga-*, zum Lehren geschickt, neben *laiseini-*, f. Lehre. — *gabeiga-*, reich, dessen geläufigere Nebenform *gabiga-* schon oben genannt wurde, neben *gabein-*, f. Reichthum. — *gavizneiga-*, fröhlich, lässt wohl nach Maassgabe von *vaila-vizni-*, f. Wohlsein, gute Kost, Nahrung, ein **ga-vizni-*, f. Freudigkeit, folgern. — *hrôþeiga-*, siegreich, ruhmvoll, weist wohl auf ein **hrôþa-*, Ruhm, Sieg. — *uhteigô-*, Zeit habend, ergiebt wohl ein **uhta-*, Zeit. — *sineiga-*, alt, stimmt auch in seinem Suffix mit lat. *senec-*, alt, im Nominativ *senex*, alt, bejahrt, und zum Beispiel in *senectût*, f. Alter, überein und ruht nebst dem Superlativ *sinistan-*, der älteste, auf einer einfachen Grundform, die mit gr. *ἕνο-* (aus *σένο-*), alt, veraltet, übereinstimmt und auch im Lateinischen sich noch zeigt in allen Casusformen zu jenem *senex*, wie dem Accusativ *senem*, den Alten, und auch im Comparativ *senior*, der Aeltere. — *ïdreiga-*, f. das nicht mehr als Adjectiv, sondern nur als Substantiv für „Reue" begegnet, beruht wahrscheinlich auf einem einfachen *ïdra-*, an das sich auch das altnordische *iðraz*, bereuen, anschliesst, das wohl zunächst „sich umwenden, umkehren" besagt und sich eng anschliesst an lat. *iterum*, wiederum, *iterâre*, wiederholen, und altind. *itára-*, ander, verschieden von, *itaráthâ*, in entgegengesetzter Weise, umgekehrt. —

37. Besonders zu beachten sind noch ein paar Wörter,

in denen dem Suffix *ga* der Nasal vorhergeht, die also eine Grundform auf *gga* zeigen. Ohne Zweifel aber wurde hier das Eintreten des *g* statt des eigentlich zu erwartenden *h* für altes *k* grade durch den Nasal veranlasst, indem nämlich das Gothische, das die Lautverbindung *nh* offenbar nicht ertrug, diese entweder durch Ausstossen des Nasals oder durch Verwandeln des *h* in *g* umging. Wir sehen das ausser zum Beispiel in den schon in 31. genannten *huhru-*, m. Hunger, neben *huggrjan*, hungern, denen deutlich ein muthmassliches altes *hunhrú-* zu Grunde lag, auch sehr deutlich in dem voran hier zu nennenden Worte, nämlich *jugga-*, jung. Aus seinem Vergleich mit dem daneben liegenden Comparativ *sa juhiza*, der jüngere, Lukas 15, 12 und 13, lässt sich mit Sicherheit eine beiden zu Grunde liegende alte Form *junha-* erschliessen. Die stimmt abgesehen von ihrer Verkürzung im Innern genau überein mit dem lateinischen *juvenco-*, jung. Darin ist deutlich das Suffix *co* (alt *ka*) an die Grundform *juven-*, jung, Nominativ: *juvenis*, getreten, die wieder ihrerseits genau mit dem altind. *yúvan-*, jung, übereinstimmt. Daneben ist wieder zu bemerken, dass diese Grundform in einigen Casusformen, wie dem singularen Instrumental *yûnâ*, so wie auch im Feminin *yûnî-* (neben den hier auch gebräuchlichen Formen *yuvatî-* und *yuvati-*) im Innern eine Formverschränkung eintreten liess, die mit der in *jugga-*, jung, genau übereinstimmt und auch der in dem daneben liegenden *junda-*, f. Jugend, worin aber der suffixale Kehllaut ebenso fehlt, wie zum Beispiel in den lateinischen *juventât-*, f. und *juventût-*, f. Jugend. Wie nun aber in *jugga-*, jung, nur das *ga* letztangetretenes adjectivisches Suffix ist und der vorausgehende Nasal der schon zu Grunde liegenden Form angehört, so ist es höchst wahrscheinlich auch der Fall in den übrigen gothischen Formen auf *gga* und dann auch den zahlreichen daran sich schliessenden Bildungen auf *ng* (*ing*, *ung*) in den übrigen deutschen Mundarten, wenn sich auch nirgend weiter die *n*-auslautende Grundform noch so klar ablösen lässt, wie es eben in *jugga-*, jung, möglich war. Da aber ist zu erwägen, wie ausserordentlich viel häufiger die Grundformen auf *n* in der ältesten Zeit gewesen sein müssen, als wir sie später antreffen, und es mag auch noch hervorgehohen werden, dass wir im Lateinischen ziemlich zahlreich Bildungen antreffen wie *homun-culo-*, m. Menschlein, von

homon-, m. Mensch; *virgun-cula-*, f. Mädchen, von *virgon-*, f. Jungfrau; *carbun-culo-*, m. Köhlchen, von *carbôn-*, m. Kohle, also deutlich Ableitungen von Grundformen auf *n*, die ihren alten Nasal vor dem neuen Suffix festhielten, daneben allerdings auch Formen wie *domun-cula-*, f. Häuschen, von *domu-*, *domo-*, f. Haus, *avun-culo-*, m. Oheim, neben *avo-*, m. Grossvater, und ähnliche, die jenen Nasal der abgeleiteten Form in ihrer einfachen Grundform durchaus nicht zeigen. — Aus dem Gothischen sind hier noch zu nennen *skilliggа-*, m. Schilling, und *gadiliggа-*, m. Vetter, Neffe, in welchem letzteren Wort sich also schon die später im Deutschen so häufig gewordene Suffixgestalt *ling*, die wir zum Beispiel in *Jüngling* haben und *Frühling*, und die aus Vereinigung der weiter in Frage stehenden Suffixform mit vorausgehendem suffixalen *l* entstand, deutlich erkennen lässt. — Vielleicht gehört hieher auch noch das sonst dunkle *halsaggan-*, m. Hals, nur Markus 9, 42, wo man *hals-aggon* vermuthet, eine Zusammensetzung, die als solche durch nichts in den übrigen deutschen Sprachen bestätigt wird. — Besondere Beachtung verdient noch **un-vênigga-*, unvermuthet, unerwartet, das aus dem Adverb *un-vênigqô*, unerwartet, plötzlich, nur Thessalonicher 1, 5, 3, zu entnehmen ist, und neben *vêni-*, f. Hoffnung, steht. Wir finden hier das Suffix *ga* ganz so gebraucht, wie das entsprechende *ka* so häufig im Altindischen, nämlich am Schluss einer sogenannten bezüglichen Zusammensetzung, wie zum Beispiel in altind. *cira-jîva-ka-*, lange lebend, von *jîvá-*, m. Leben; *nir-artha-ka-*, zwecklos, nutzlos, von *ártha-*, n. m. Ziel, Zweck; *purusha-çîrsha-ka-*, mit einem Menschenkopf versehen, von *çîrshán-*, n. Kopf. Vielleicht steht so auch das gr. *κο* in *μονο-στροφι-κό-* neben *μονό-στροφο-*, einstrofig, aus einer Strofe bestehend, von *στροφή-*, f. Strofe, Wendung, und möglicher Weise auch das *ga* in dem schon oben in 36. genannten *un-hunsla-ga-*, unversöhnlich, das also dann unmittelbar mit *hunsla-*, n. Opfer, Verehrung, gebildet wäre, ohne dass man darnach ein einfaches Adjectiv *hunslaga-* mit der Bedeutung „versöhnlich" ansetzen dürfte. —

H und *Hv*.

38. Während im Gothischen an Häufigkeit des Vorkom-

mens das *g* den Laut *k* noch um etwas übertrifft, überragt das *h* an Häufigkeit die Gebiete des *g* und *k* zusammengenommen und etwa in demselben Verhältniss steht zu den beiden übrigen Kehllauten in den verwandten Sprachen das *k*, dem ja das gothische *h* dem Lautverschiebungsgesetz nach entspricht. Das gothische *h* aber mag im Anlaut schon ganz denselben Laut wie unser *h* gehabt haben, das heisst zum reinen Hauch geworden sein, wie es auch das lateinische *h* geworden ist, im Inlaut aber und besonders vor folgenden Consonanten wird es noch stärker gewesen sein, wie zum Beispiel aus Wörtern wie unserm *Macht* neben dem entsprechenden gothischen *mahts* noch deutlich hervorgeht. In Bezug auf das *k* der verwandten Sprachen aber mag hier zu bemerken genügen, dass an seiner Statt im Altindischen oft ein jüngerer Zischlaut, den wir mit *ç* bezeichnen, eingetreten ist, den wir nicht weiter zu beachten brauchen, oder auch das jüngere *tsch*, das wir einfach *c* schreiben, letzteres wahrscheinlich mehrfach in Fällen, wo ursprünglich *kv* stand; einige Male steht auch das gothische *h* für die alte Lautverbindung *sk*, was wir aber nicht noch besonders zu erwägen brauchen, da der Zischlaut im fraglichen Falle sehr früh abgefallen sein muss und zwar im Gegensatz zu dem in 26. betrachteten Falle, ohne alle weiteren Einfluss geübt zu haben. Von den gothischen Wörtern mit anlautendem *h* nennen wir zunächst das Wort *h* selbst, das bei seinem stets sehr engen Anschluss an Vorhergehendes, worin es mit den auch sonst genau übereinstimmenden altind. *ca*, gr. τέ (aus *kve*), lat. *que*, und, übereinkömmt, so ganz verstümmelt worden ist. Ausser dem auslautenden Vocal verlor es höchstwahrscheinlich neben dem *h* auch noch ein *v*, von dem man eine Spur noch darin erkennen kann, dass bei dem Antritt des *h* an auslautende Consonanten oder auch, mit wenigen Ausnahmen, an auslautendes *a*, das aber dann selbst abgeworfen wird, ein *u* davor tritt, ganz ähnlich wie wir in 31. *augan-*, n. Auge, auf ein altes *ahvan-*, zurückführten. So entstand *qvaþuh*, und er sprach, Markus 5, 41; 8, 1, aus *qvaþ* und jenem *h*; *immuh*, und ihm, Römer 11, 36, aus *imma* und *h*, und Aehnliches mehr. Das *a* erhielt sich vor *h* in kurzen Wörtchenwie *svah*, so (oft verstärkt das *h* nur die Bedeutung); *sah*, und der, dieser; *hvah*, jedes (mit den Fragewörtern erzeugt das *h* die verallgemeinerte Be-

deutung „jedes"), und dann namentlich in *jah*, und. Vereinzelt hat sich auch nach dem *a* noch jenes vorspringende *u* eingedrängt, wie in *hva-uþ-þan*, aber was, Korinther 1, 4, 7, das zunächst aus *hva-uh-þan* entstand. Denn noch ist zu erwägen, dass jene schon erwähnte Zerstörung eines alten vollen Wortes zum gothischen *h* auch oft noch den Schritt weiter gegangen ist, dass sie dieses *h* von einem folgenden Consonanten ganz überwältigen, ganz sich gleich machen liess. Diese Lautgestaltung findet sich insbesondere vor folgendem *þan*, aber, wie in *vasuþ-þan*, es war aber, Markus 1, 6, aus *vasuh-þan*; *sumaiþ-þan*, aber einige, Matthäus 26, 67, und sonst, woneben *sumaiuþ-þan* Lukas 9, 8, auch wieder jenes schon erwähnte Vortreten des *u* zeigt; ausserdem in *ïnuþ-þis*, und deshalb, Römer 13, 6; *hva-nuk-kannt*, woher weisst du nun, Korinther 1, 7, 16; *nis-sijai*, es sei nicht, Lukas 20, 16; *dul-leitilai hveilai*, und auf eine kleine Weile, Korinther 2, 7, 8; wo die andre Handschrift aber nur *du* liest; und gewöhnlich in *duþ-þê*, deshalb; und dann sehr häufig und zwar fast vor jedem Consonanten in *jah*, und; die Silberhandschrift hat von diesen letzteren Fällen allerdings nur *jan-ni*, und nicht, Lukas 7, 32. — Einige andre Wörter, in denen das *h* noch ohne selbstständige Bedeutung festgewachsen ist, sind noch *ïnuh*, ohne, neben dem auch *ïnu* auftritt; *nauh*, noch, ἔτι; *svê-þauh*, doch, zwar, wenigstens; einfaches *þauh* steht nur ein paar Mal für *þau*, sonst, anders, nämlich Markus 10, 15; 13, 20; Johannes 11, 32; und in der einen Handschrift Korinther 2, 13, 5, für „oder"; *þaþrôh*, von da, darnach, neben dem *þaþrô* nur einzelne Male begegnet. — Neben dem stets an Vorausgehendes eng sich anschliessenden *h*, und, wird am Besten auch gleich noch das mit ihm aus derselben Quelle stammende unselbstständige *-hun* genannt, das genau übereinstimmt mit dem unbestimmt machenden und meist negativ gebrauchten altindischen *-cana* in *kadâ-cana*, irgend wann, neben *kadâ*, wann, *kim-cana*, irgend was, neben *kim*, was, und ähnlichen Verbindungen, und wohl auch mit lat. *-cun-* in *quî-cun-que*, wer auch nur, *unde-cun-que*, woher auch nur, und ähnlichen Bildungen. Jenes gothische *hun* findet sich, fast nur in verneinenden Sätzen, ausser in *hvan-hun* mit *ni*, niemals, nie, von *hvan*, wann, und in *hveilô-hun* mit *ni*, nicht eine Weile lang, von *hveila-*, f.

Weile, auch ganz ähnlich in Verbindung mit Casusformen von *mannan-*, Mensch, von *aina-*, einer, in gleicher Bedeutung, von dem Fragestamm *hva-*, was, und ausserdem im adverbiellen *þis-hun*, meist, vorzüglich. —

39. Die übrigen Wörter mit anlautendem *h* sind: der nahhinweisende Pronominalstamm *hi-*, dies, nur in einzelnen Formen bewahrt, wie *und hita*, bis jetzt; *hiri*, komm hieher; *hêr*, hier; lat. *ci-* in *cis*, diesseits; *citrâ*, diesseits; mit lat. *hîc*, dieser, *hôc*, dieses, kann kein unmittelbarer Zusammenhang bestehen. — *hakula-*, m. Mantel, gehört zu altind. *kaṅ*, bedecken, das allerdings nicht belegt ist. — *huga-*, m. Verstand, und *hugjan*, wähnen, denken; altind. *çank*, Bedenken tragen: *çáṅkatai*, er trägt Bedenken, er vermuthet; lat. *cunctârî*, sich bedenken, zaudern; *per-contârî*, durchforschen. — *huggrjan*, hungern; altind. *kâṅksh*, begehren, verlangen: *kâṅkshati* oder *kâṅkshatai*, er verlangt. — *hiuhman-*, m. Haufen, Menge; lat. *cumulo-*, m. Haufen; altind. *ci* (wahrscheinlich für ursprüngliches *kvi*), sammeln, aufschichten: *cináuti* oder *cinutâi*, er sammelt, er häuft auf; *citi-*, f. Haufen, Menge. — *haiha-*, einäugig, lat. *caeco-*, blind. — *hôhan-*, m. Pflug, schliesst sich am Nächsten an gr. *ἀχωχή*, Spitze, und damit an gr. *ἀχή*, Spitze; *ἀχόντ-*, m. Speer, Wurfspeer; lat. *acu-*, f. Nadel; *aciê-*, f. Schärfe, Schneide; auch *occâre*, eggen; gr. *ὀξύ-*, scharf. Mehrere auch zu gehörige Formen haben den anlautenden Vocal verloren, wie altind. *çyâmi* (aus *açyâmi*), ich schärfe; altind. *çâtá-* und *çitá-*, scharf; lat. *côt-*, f. Wetzstein. — *hupi-*, f. Hüfte; lat. *coxa* und *coxendic-*, f. gr. *κοχώνη*, Hüfte. — *hafjan*, heben, aufheben; lat. *capere* (aus *capjere*), fassen, ergreifen; *capulo-*, m. Griff, Handhabe; gr. *κώπη*, Griff, Schwertgriff; dazu gehört auch *hafta-*, behaftet, selbstständig nur Korinther 1, 7, 10 im Pluraldativ *þaim liugôm haftam*, den mit Heirath behafteten, den Verheiratheten, sonst als Schlussglied von Zusammensetzungen; lat. *capto-*, genommen, gehalten, gefesselt; *capistro-*, n. Halfter; und noch *haftjan sik*, sich anheften, sich anhängen. Zu diesen Formen gehört nun ohne Zweifel auch *haban*, haben, halten, dessen lautlich so genaue Uebereinstimmung mit lat. *habêre*, haben, halten, *habitâre*, wohnen, *habêna*, Zügel, ziemlich klar auf ursprünglich anlautendes *sk* hinweist, wie zum Beispiel lat. *humo-*, f. Erde, in 26. zu altind. *kshamâ*, f. Erde, gestellt wurde;

das abgeleitete *ga-hôbaini-*, f. Enthaltsamkeit, weist auch ziemlich deutlich auf altind. *kshap*, sich enthalten: *kshápati* oder *kshápatai*, er übt Enthaltsamkeit, er kasteit sich. Man wird weiter auf gr. *κτᾶσθαι*, sich erwerben; *κε-κτῆσθαι*, besitzen, haben, mit seiner weiteren Verwandtschaft geführt, und möglich ist sogar, dass weiterhin gr. *κρατεῖν*, herrschen, sich bemächtigen, halten, zusammenhängt. — *haubida-*, n. Haupt; gr. *κεφαλή*, lat. *caput-*, n. Kopf; altind. *kapâla-*, m. n. Schädel, Kopf. Die Formen altind. *kubjá-*, krumm; gr. *κῡφό-*, gekrümmt, gebogen; lat. *cubitu-*, m. Krümmung, Ellenbogen, sind verwandt. — *hiufan*, klagen, wehklagen; altind. *çuc*, trauern: *çáucati*, er trauert, er klagt; *çáuka-*, m. Kummer. — *haitan*, heissen, rufen, einladen, = altind. *káitana-*, n. Aufforderung, Einladung; *kaitáyati*, er fordert auf. — *hatjan* und *hatan*, hassen; lat. *ôdisse* (aus *côdisse*), hassen; *odium* (aus *codium*), Hass; gr. *κήδειν*, betrüben, verletzen, kränken. — *haidu-*, m. Art und Weise; altind. *kaitú-*, m. Erscheinung, Erkennungszeichen, Zeichen, das sich anschliesst an altind. *ci*, wahrnehmen: *cikáiti*, er nimmt wahr, er bemerkt; lat. *scîre*, wissen. — *hazjan*, loben, preisen; altind. *çans*, preisen: *çánsati*, er preist, er lobt, er rühmt; *çastá-*, gepriesen. — *hausjan*, hören; gr. *ἀκοΰειν* (aus *ἀκουσειν*), hören; daran schliesst sich auch gr. *ἀκροᾶσθαι*, hören, anhören, und altind. *çru*, hören; *çrnáuti*, er hört; *çruti-*, f. das Hören, Gerücht. — *haiza-*, n. Fackel; gr. *καίειν* (aus *κάρσειν*), brennen, verbrennen; *καυστό-*, verbrannt. — *-haista-*, nur in *us-haistan-*, beraubt, dürftig, arm; altind. *çish*, ausscheiden: *çishyátai*, er wird zurückgelassen, er bleibt zurück. — *huzda-*, n. Hort, Schatz; lat. *custôd-*, m. Hüter; gr. *κεύθειν*, verbergen. Im zugehörigen altind. *guh* (aus *gudh*), verbergen: *gûhati*, er verbirgt, *gûḍhá* (aus *gudh-tá-*), verborgen, weicht der fragliche Laut etwas ab, steht aber ganz ebenso wie zum Beispiel das *b* in altind. *baddhá-* (aus *badh-tá-*), gebunden, neben dem *f* in *fastan*, festhalten, fassen. — *hanan-*, m. Hahn; lat. *canere*, singen, ertönen (auch vom Hahn gebraucht); gr. *καναχή*, Geräusch, Getön; *κόναβος*, Geräusch, Getöse. — *-hunda-*, n. hundert, nur in *tva hunda*, zweihundert, und den übrigen Zusammensetzungen; lat. *centum*, gr. *ἑ-κατον*, altind. *çatá-*, m. n. hundert. — *hunda-*, m. Hund; altind. *çván-*, gr. *κύον-*, lat. *canis* (aus *cvanis*; das *i* ist rein nominativischer Zusatz, wie in *juvenis*, Jüngling), Hund.

— ***hunsla-***, n. Opfer, Verehrung; altind. ***cánas-***, n. Gefallen, Befriedigung, nach Andern auch „Opfer, Opferspeise". — ***hauna-***, niedrig, nebst ***haunjan***, erniedrigen, höhnen, schliesst sich an altind. ***kshud***, stampfen, zerstampfen: ***ksháudati***, er stösst, er zerstampft; ***kshunná-***, zerstampft, zerrieben; ***kshudrá-***, klein, gering, niedrig, gemein, deren mitanlautender Zischlaut also früh eingebüsst sein muss. · ***hamfa-***, einhändig, gewiss zunächst nur „verstümmelt", nur Markus 9, 43 im Singulardativ ***hamfamma*** für *κυλλόν*, das die lateinische Uebersetzung durch *débilem* giebt; gr. *κωφός*, abgestumpft, stumpf, stumm, taub; *κόπτειν*, schlagen, abhauen, verwunden. Zusammenhängt altind. ***kshan***, verletzen, verwunden: ***kshanáuti***, er verletzt, wobei also wieder der Verlust des mitanlautenden Zischlauts zu bemerken ist. — ***haima-***, f. Dorf, Flecken, schliesst sich auch an alte Formen, die den Zischlaut mit im Anlaut hatten, altind. ***kshéma-***, wohnlich, behaglich; ***kshéma-***, m. Aufenthalt, Rast, Ruhe, Frieden, behaglicher Zustand; gr. *κώμη*, Dorf, Flecken; altind. ***kshi***, weilen, wohnen: ***kshéti*** oder ***kshiyáti***, er weilt, er wohnt; gr. *ἐν-κτίμενος* und *ἐύ-κτιτος*, wohlbewohnt, wohlgebaut. Dazu gehört auch ***haiþja-***, f. Haide, Feld; altind. ***kshétra-***, n. Grund und Boden, Feld, Gegend, Ort: ***kshiti-***, f. Wohnsitz, Niederlassung; im Plural für „Völker, Menschen"; ferner ***hêþjôn-***, f. Kammer, gr. *κοίτη*, Lager, Bett; *κοιμᾶσθαι*, einschlafen, schlafen; auch ***heiva-***, Haus, nur in ***heiva-frauja-n-***, m. Hausherr; lat. *cîvis*, Ansässiger, Bürger. — ***hairu-***, m. Schwert; altind. ***çáru-***, Waffe; ***çara-***, n. ***çâra-***, ***çalya-***, Pfeil, gr. *κῆλα* (Mehrzahl), Geschosse, Pfeile (Ilias 1, 53. 383. 12, 280); altind. ***çar***, verletzen: ***çrṇâti***, er verletzt, er zerbricht; sabinisch ***curi-***, Lanze, Speer. — ***haurna-***, n. Horn; gr. *κέρατ-*, lat. *cornû*, n. altind. ***çr'nga-***, Horn. — ***hardu-***, hart; gr. *σκληρός*; trocken, fest, hart, *ξηρός*, trocken, dürr, deren anlautender Zischlaut also eingebüsst wurde. — ***hairtan-***, n. Herz; lat. ***cord-***, n. gr. *καρδία*, f. Herz; abweichend im anlautenden Consonanten altind. ***hr'd-*** und ***hr'daya-***, n. Herz, die doch auch herzugehören. — ***haurja-***, n. Kohle; lat. ***carbôn-***, m. Kohle; gr. *κρίβανος* oder *κλίβανος*, Ofen, Backofen; lat. ***cremâre***, verbrennen; altind. ***çrâ***, kochen: ***çrâti*** oder ***çrâyati***, er kocht, und ***çri***, kochen: ***çrînâti***, er kocht. — ***haurdi-***, f. Thür; lat. ***crâti-***, f. Flechtwerk, Hürde. — ***hôra-***, m. Ehebrecher, Hurer; lat. ***scortum***, Hure, wodurch also wieder Verlust

des Zischlauts in der gothischen Form sich erweist. Zu Grunde liegt altind. *kshar*, fliessen: *kshárati*, er fliesst, er strömt aus, er giesst, gleichwie griech. *μοιχός*, Ehebrecher, sich anschliesst an altind. *mih* (aus *migh*), ausgiessen: *máihati*, er giesst aus, er harnt, und gr. *ὀμιχεῖν*, harnen. — ***halsa-***, m. Hals; lat. *collum*, aus *colsum*, n. Hals. Dazu gehört doch wohl auch die Zusammensetzung ***frei-halsa-***, m. Freiheit, die vielleicht zunächst adjectivisch ist und einen bezeichnet, dessen Hals frei ist. — ***halta-***, lahm; lat. *claudus*, lahm, hinkend. Dazu gehört auch altind. *khauḍa-*, *khaura-*, *khaula-*, hinkend, neben denen auch Verbalformen angeführt werden: *kháuṭati*, *kháuḍati*, *kháurati* und *kháuláti*, er hinkt, und ferner gr. *χωλός*, lahm, hinkend, worin die Lautverschiebung im Verhältniss zum gothischen Worte gestört erscheint; wahrscheinlich ist aber das gr. *χ* hier nicht alt, sondern beruht auf irgend welchem nicht sogleich deutlichen besondern Einfluss. — ***huljan***, verhüllen; gr. *καλύπτειν*, umhüllen, verbergen; lat. *oc-culere*, verbergen, verdecken; *cêlâre*, verheimlichen, verbergen. Daran schliesst sich auch ***hilma-***, m. Helm; das wahrscheinlich genau übereinstimmt mit gr. *κόρυθ-* (aus *κόρϝυντ-*), f. Helm, und sich auch anschliesst an altind. *cárman-*, n. Haut, Fell, Schild. — ***hulþa-***, hold, wohlwollend, nebst ***vilja-halþein***, f. Begünstigung, Bevorzugung; lat. *clément-*, mild, gelinde, gnädig; altind. *çaraṇá-*, n. Zuflucht, Schutz, Hülfe; *çárman-*, n. Heil, Glück; *çranth*, erfreuen: *çrathnâmi*, ich erfreue, ich beglücke. Daran schliesst sich auch ***hilpan***, helfen, nebst gr. *ἐπί-κουρος* (aus *-κορϝος*), Helfer, Beisteher, und wahrscheinlich auch altind. *çráyati* oder *çráyatai*, er geht hinzu, *á-çrayati*, *á-çrayatai*, er geht hinzu, er unterstützt, er sucht Zuflucht. — ***hailu-***, heil, gesund; altind. *çilá-*, glücklich; *çrî-*, f. Heil, Glück. — ***halba-***, halb, getheilt, zu altind. *çar*, zerbrechen: *çrṇáti* (aus *çarnáti*), er verletzt, er zerbricht; gr. *κολοβός*, verstümmelt; *κολόβουν*, verstümmeln, beschneiden, stutzen; gr. *κολούειν*, verstümmeln, verkleinern, unterdrücken; lat. *in-columis*, unverletzt, unversehrt; *culpa*, Schuld, eigentlich „Verletzung". Eben dazu gehört *hôlôn*, betrügen, eigentlich: beschädigen, verletzen; lat. *calvî*, Ränke schmieden, betrügen; *calumnia*, Ränke, Verdrehungen, Täuschungen. Wahrscheinlich schliesst sich diese ganze Wörtergruppe an die in 8. unter ***-skreitan***, reissen, spalten, genannten und weiter dazugehörigen Formen, dass also

wieder ursprünglich der Kehllaut den Zischlaut zur Seite hatte. — *hallu-*, m. Fels, Stein; altind. *çilâ-*, f. Stein, Fels. — **hula-*, hohl, zu entnehmen aus *us-hulôn*, aushöhlen; gr. *κοῖλός*, hohl, geräumig; *cavus*, hohl; altind. *çûnya-*, leer, *çûna-*, n. das Schwellen (Rigveda 3, 33, 13). — *haldan*, halten, hüten, weiden; gr. *κρατεῖν*, Obergewalt haben, herrschen, sich bemächtigen; *κράτος*, Stärke, Kraft, Gewalt, Herrschaft. — *hauja-*, n. Gras; gr. *πολη*, später *πόα*, Gras, Kraut, worin ohne Zweifel, wie so oft, der Lippenlaut an die Stelle des alten Kehllautes trat. —

40. Die Wörter, in denen anlautendes *h* mit *l*, *r* oder *n* sich verbunden findet, stellen wir besonders zusammen; zuerst die mit der Consonantenverbindung *hl*: *hlahjan*, lachen; altind. *kakh*, lachen: *kákhati*, er lacht, und *khakkh*, lachen: *khákkhati*, er lacht; gr. *καγχαλᾶν*, *καχάζειν*, *καγχάζειν*, laut lachen, in denen der Ausfall eines alten *l* sehr wahrscheinlich ist. — *hleibjan*, aufhelfen, beistehen, schliesst sich an die in 39. neben *hilpan*, helfen, genannten Formen, wie lat. *clêment-*, milde, gnädig; altind. *çárman-*, n. Heil, Glück; altind. *çranth*, erfreuen: *çrathnâti*, er erfreut. — *hlifan*, stehlen; gr. *κλέπτειν*, stehlen; *κλοπή*, Diebstahl; lat. *clepere*, stehlen. — *hlûtra-*, lauter, rein; gr. *κλύζειν* (aus *κλύδjειν*), bespülen, waschen, reinigen; *κλύδων-*, m. Wellenschlag; lat. *cloâca*, Abzugsgraben, Reinigungsgraben. — *hlauta-*, m. Loos; gr. *κλῆρος*, Loos. — *hleiduma-*, link; schliesst sich an gr. *κλίνειν*, biegen, beugen; lat. *dê-clînâre*, abneigen, ablenken. — *hleiþra-*, f. Hütte, Zelt; gr. *κλισία*, f. Lagerhütte, Hütte, das sich nebst *κλίνη*, Lager, Bett, auch anschliesst an das eben genannte gr. *κλίνειν*, biegen, beugen: *κλίνεσθαι*, sich anlehnen, sich niederlegen; Perfect *κέκλιμαι*, ich liege. Dazu gehört auch *hlijaƕ-*, m. Zelt, Hütte. — *hlaina-*, m. Hügel, lehnt sich auch an die eben angeführten Wörter, neben denen auch noch zu nennen sind: *κλῖτύς*, Abhang, Hügel; lat. *clîvus*, Anhöhe, Hügel. — *hlamma-*, f. Klemme, Schlinge; gr. *κρεμαννύναι*, aufhängen, anhängen, befestigen. — *hliuman-*, m. Gehör; altind. *çru*, hören: *çrnáuti* (aus *çrunáuti*), er hört; *çráutra-*, n. Ohr; gr. *κλύειν*, hören, anhören; lat. *cluêre*, hören, genannt werden, heissen. — *hlaiva-*, n. Grab, hängt eng zusammen mit *hlaina-*, m. Hügel, und schliesst sich mit ihm an lat. *clîvus*, Anhöhe, Hügel; gr. *κλῖτύς*, f. Abhang, Hügel. — Mit *hr* anlautend sind zu nennen: *hrûka-*, m. das Krähen; gr. *κρωγμός*, das Krächzen der Krähe;

κρώζειν, krächzen; κραυγή, Geschrei; κράζειν (aus κράγjειν), krächzen, schreien; altind. *kruç*, schreien: *kráuçati*., er schreit, er kreischt; lat. *crôcîre*, krächzen. — ***hrôpjan***, rufen, ist eine alte Causalbildung mit der Bedeutung zunächst „hören machen" von altind. *çru*, hören: *çrnáumi* (aus *çrunáumi*), ich höre, das im Altindischen das Causale etwas anders bildet: *çrâváyati* oder *çravâyati*, er macht hören; daran schliessen sich dann auch die schon eben genannten gr. κλύειν, hören, und lat. *cluêre*, hören, genannt werden, heissen; und aus dem Gothischen noch das aus ***hrôþeiga-***, siegreich, ruhmvoll, zu entnehmende ****hrôþa-***, Ruhm, Sieg, nebst altind. *çrávas* = gr. κλέος-, alt κλέϝος-, n. lat. *glôria* (aus *clôsia*), Ruhm; gr. κλυτός = lat. *in-clutus*, berühmt. — ***-hruskan***, prüfen, nur in ***and-hruskan***, prüfen, untersuchen; lat. *scrûtâri*, forschen, untersuchen, dessen Zischlaut in der gothischen Form also früh eingebüsst wurde. Dazu gehört wohl auch gr. κρίνειν, scheiden, sichten, wählen, und lat. *cernere*, unterscheiden, sehen. — ***hramjan***, kreuzigen; gr. κρεμαννύναι, aufhängen, befestigen. — ***hraiva-***, Leiche, ist nur zu entnehmen aus ***hraiva-dûbôn-***, f. Turteltaube, das wahrscheinlich zunächst „Leichentaube" sagt; dann schliesst sichs an altind. *kravya-*, und *kravís-*, n. rohes Fleisch, Aas; gr. κρέας, alt κρέϝας, lat. *caron-*, f. Fleisch. — Noch sind zu nennen mit ***hn*** anlautend: ***-hniupan***, reissen, brechen, in ***dis-hniupan***, zerreissen, brechen, das sich anschliesst an gr. κνύειν, kratzen, schaben; κνῆν, schaben, kratzen, abkratzen; κνάπτειν, kratzen, aufkratzen, walken, die wahrscheinlich sämmtlich einen alten anlautenden Zischlaut einbüssten. Dazu gehört auch ***hnasqvu-***, weich, zart, gleichwie zum Beispiel gr. τέρεν-, weich, zart, zu lat. *terere*, reiben, zerreiben, und altind. *mrdú-* (aus *mardú-*), milde, zart, zu *mard*, reiben, zerreiben. — ***hneivan***, sich neigen, sinken; lat. *nîcere* (aus *cnîcere*), nicken, winken; *cô-nîvêre* (aus *-cnîvêre*, *-cnîgvêre*, wie das Perfect *-nixî* neben *-nîvî* zeigt), schliessen, die Augen schliessen, zudrücken. Wahrscheinlich gehört dazu auch gr. νίκη (aus κνίκη), f. Sieg, Besiegung. —

(Schluss folgt.)

Rose und Cypresse.

Von

Felix Liebrecht.

Dies ist der Titel einer Erzählung, welche Garcin de Tassy aus dem Hindustani übertragen und in der Révue orientale et américaine, 4me année p. 1 — 130 mitgetheilt hat. Da der Inhalt derselben in mehrfacher Beziehung von grossem Interesse ist, so will ich die wichtigsten Punkte im Folgenden hervorheben und dann einige weitere Bemerkungen daran knüpfen.

In dem Lande Turkestan und in der Gegend von Chin und Machin gab es einst einen König, Namens Quîmûs Schah, dessen Tochter Mihr-anguîz (d. h. Liebe erweckend) von ungewöhnlicher Schönheit war; so dass zahllose Königssöhne sich um sie bewarben. Sie legte jedoch jedem derselben die Frage vor: „Was hat Gül (Rose) dem Sanaubar (Cypresse, eig. Fichte) gethan?“ und da keiner von ihnen sie zu beantworten vermochte, so verloren sie sämmtlich nach Uebereinkommen ihr Leben, und ihre Köpfe wurden an den Zinnen des königlichen Schlosses aufgehängt. Auf diese Weise waren denn auch die sechs Söhne des Königs Schamschâd Lal-posch umgekommen, wodurch sich gleichwohl der siebente, Namens Almâs, von der gefährlichen Unternehmung nicht abhalten liess, obschon er dabei vorsichtiger zu Werke ging als seine Brüder, die er rächen wollte. Es gelingt ihm demgemäss in den Garten der Mihr-anguîz einzudringen, wo er *wie ein Narr sich gebärdend und lachend und närrische Reden führend* vor der Prinzessin erscheint, welche sich auf

das heftigste in ihn verliebt und ihn der Obhut und Pflege ihrer Zofe Dilaràm übergiebt. Auch diese wird von Liebe zu Almâs ergriffen und offenbart ihm dass unter dem Throne der Mihr-anguîz ein Mohr verborgen sei, der, aus der Stadt Wâcâf entflohen, bei ihr Zuflucht gefunden und ihr das Gül und Sanaubar betreffende Geheimniss mitgetheilt habe.

Almâs macht sich demnach alsobald auf den Weg nach der genannten Stadt und erfährt von einem Pîr (Derwisch) dass dieselbe im Kaukasus im Lande der Divs und Dschins liege, wohin der fromme Mann ihm auch den Weg angiebt. Dieser führt rechts, wird aber von Almâs nicht eingeschlagen, der den gefährlichern in der Mitte liegenden vorzieht. Bei der Zauberin Latifa angelangt, wird er wegen unerwiederter Liebe in einen Dammhirsch verwandelt, von ihrer Schwester Dschamîla jedoch wieder in seine frühere Gestalt zurückversetzt, worauf ihm letztere zur Ausführung seines Unternehmens ein dreifaches Geschenk macht; sie giebt ihm nämlich den Bogen und die Pfeile des Propheten Salîh, ein Schwert, welches den Namen „Scorpion des Salomon" trägt, und endlich einen von dem weisen Taimûs verfertigten Dolch. So ausgerüstet und ausserdem noch von Dschamîla mit einem Feenrosse versehen, setzt Almâs seinen Weg fort, erschlägt unter Beistand eines riesigen Löwen, dem er Nahrung verschafft hat, einen furchtbaren Mohrenkönig, erlegt einen ungeheuren Drachen, der die Jungen des Vogels Simorg in dessen Abwesenheit verzehren wollte, und wird hierauf von diesem aus Dankbarkeit über sieben Meere nach der Stadt Wacâf gebracht, auf welcher Fahrt er den wunderbaren Vogel mit den auf den Rath desselben mitgenommenen Beefsteaks (Kababs) vom Fleische wilder Esel speist. In Wâcâf angelangt erfährt Almâs dass der König des Landes Sanaubar, seine Gemalin aber Gül heisse und ersterer jeden hinrichten lasse, der den Namen der Gül ausspreche oder sich nach ihr erkundige. Indess weiss Almâs sich die Gunst des Königs zu erwerben, indem er ihm eine von Simorg erhaltene Perle von unschätzbarem Werthe als Geschenk überreicht, und so ermuthigt richtet er an ihn eines Tags die verbotene Frage, was Gül dem Sanaubar gethan habe, nachdem er sich jedoch vorher sein Leben hatte zusichern lassen. Der König will anfangs nicht antworten, thut dies aber am Ende doch, indess nur unter der

Bedingung, dass Almâs nach Befriedigung seiner Neugier den Kopf verliere. Auf des Königs Befehl wird demnächst *ein Hund mit einem Halsband aus Edelsteinen so wie eine wunderschöne jedoch mit Ketten beladene Frau unter der Obhut von zwölf Mohrensklaven herbeigeführt. Vor dem Hunde breitet man einen prächtigen Teppich aus und setzt darauf die köstlichsten Speisen, während man vor die Frau auf einer Schüssel den Kopf eines Negers hinstellt und ihr dann auf einem schmutzigen Teller das zu essen giebt, was der Hund übrig gelassen.* Sie fängt bitterlich zu weinen an und ihre Thränen verwandeln sich in Perlen; bald nachher wieder lächelt sie und ihrem Munde entfallen Rosen. Auf seine wiederholte Frage erfährt nun Almâs von Sanaubar, dass diese Frau seine Gemalin Gül sei, in deren Besitz er nach mancherlei Abenteuern und Gefahren gelangt war, und die ihn, wie er glaubte, ebenso innig liebte wie er sie. In einer Nacht jedoch, als er zufällig aufwachte, bemerkte er, *dass die Hände und Füsse der neben ihm ruhenden Gül eiskalt waren.* Auf Befragen erklärte Gül dies für die Folge der nach Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses vorgenommenen Abwaschung, und gab auch einige Nächte später dieselbe Antwort. Sanaubar fasste deshalb Verdacht und erfuhr bei genauerer Nachforschung von seinem Stallmeister, dass Gül allnächtlich prächtig geschmückt auf einem oder dem andern seiner Leibrosse, *welche an Schnelligkeit den Wind übertrafen,* fortritt und erst gegen Morgen zurückkehrte. Um sich nun nicht durch den Hufschlag zu verrathen, wenn er ein Pferd bestieg, folgte er ihr einmal des Nachts zu Fuss im vollen Lauf und in Begleitung des oben erwähnten Hundes und gelangte so an ein Haus, wo er Gül absteigen und hineingehen sah. Bald darauf auch sah er, wie sie von den schwarzen Bewohnern jenes Hauses unter den heftigsten Misshandlungen wieder herausgejagt wurde, was sie jedoch ohne Widerstand und ohne Klage ertrug, indem sie sich nur mit dem langen Wachbleiben des Königs ihres Gemals wegen ihrer verspäteten Ankunft entschuldigte und dabei ihre innige Liebe für ihre Peiniger betheuerte. Endlich gelang es ihr diese zu besänftigen, worauf sie wieder ins Haus gelassen wurde und sich dort ihren Umarmungen hingab. Ausser sich vor Wuth stürtzte Sandaubar auf die Schwarzen los, von denen vier entflohen, während er den fünften packte;

indess wurde er durch Gül von rückwärts her zu Boden geworfen und seinem Gegner von ihr ein Dolch gereicht. Eben war letzterer im Begriff, Sanaubar den Todesstoss zu geben, *als der treue Hund desselben ihm von hinten an die Kehle sprang und so seinem Herrn Gelegenheit schaffte sich aufzuraffen und den Schwarzen zu binden.* Auch drei der Entflohenen holte Sanaubar ein und machte sie zu Gefangenen, der vierte jedoch entkam und befand sich nun in Sicherheit unter dem Throne der Mihr-anguîz verborgen.

Nachdem Almâs diese Erzählung vernommen und nun das Leben verlieren soll, entgeht er gleichwohl diesem Schicksal, da Sanaubar ihm nicht auch zu sagen vermag, warum der vierte Mohr sich zu Mihr-anguîz geflüchtet und diese ihm eine Freistätte unter ihrem Throne gewährt habe. Demnächst verbrennt Almâs eine von dem Simorg erhaltene Feder, worauf dieser erscheint und ihn über die sieben Meere zurückträgt. Der Prinz begibt sich nun zu Dschamîla, vermählt sich mit ihr seinem Versprechen gemäss und will dann ihre Schwester Latifa bestrafen, verzeiht dieser jedoch auf die Fürbitte Dschamîlas und bekehrt sie zum Islam. Alsdann setzt er seinen Weg nach der Stadt des Königs Quîmûz fort und löst daselbst die Räthselfrage der Mihr-anguîz, nachdem er zuvor den Mohren unter dem Throne derselben hervorgezogen. Beide werden dann in seine Gewalt gegeben und er kehrt mit ihnen in seine Heimat zurück, woselbst er den Schwarzen von Rossen todt treten lässt [1]), mit Mihr-anguîz aber, die ihn ihrer noch unberührten Jungfräulichkeit versichert und von ihm noch immer geliebt wird, sich unter Beistimmung seines Vaters vermählt.

Zuvörderst nun mache ich darauf aufmerksam dass wir hier eine vollständigere Version der von Benfey im Pantschat. I, 445 ff. nach Haxthausens Transkaukasia mitgetheilten armenischen, aber der Angabe nach aus Persien stammenden Erzählung vorliegen haben, welche letztere von der hindustanischen hauptsächlich am Schlusse abweicht. Zugleich aber finden wir

1) Ueber diese Todesstrafe s. meine Bemerkung in Eberts Jahrb. für roman. und engl. Litter. 2, 133 Anm.

jetzt, dass der erste, Prinz Almâs betreffende Theil unserer Fassung in den Kreis der Erzählungen vom „verstellten Narren“ gehört, welchen ich oben Bd. I S. 116 ff. ausführlich besprochen habe. Diese Erzählungsreihe scheint aber aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt zu sein, deren eins, die Anerkennung der weiblichen Obergewalt, im Ssiddikür und im Fabliau Berenger, das zweite hingegen, welches gleichsam den Gegensatz zu jenem bildet und die Bezwingung weiblichen Stolzes und Sprödigkeit zum Gegenstand hat, sich bei Boccaccio, in den Cento Novelle Antiche, in der Erzählung Wilhelms von Poitiers so wie in dem böhmischen Märchen vom Prinzen Ludomir dargestellt findet. Die orientalische Quelle dieses zweiten Elements bietet sich jetzt nun in der Erzählung vom Prinzen Almâs, welche sich dem böhmischen Mährchen am nächsten anschliesst, in ihrem weitern Verlauf aber durch Verflechtung mit der von Gül und Sanaubar Einbusse erlitten zu haben scheint. Beide obengenannten Motive dagegen finden sich vereint in dem deutschen Schwank vom Becker so wie in der Novelle des Des Perriers und mit Schwächung des erstern von der Ueberlegenheit der Frauen auch in der Erzählung von der halben Birn, welcher sich dann die von dem Grafen von Barcelona annähert und so den Uebergang zu einem andern, wenn auch ähnlichen Kreise bildet, über den ich oben l. c. S. 122 gesprochen. Noch bemerke ich dass in der Erzählung vom Prinzen Almâs der sonst vorkommende Zug, wie der als Narr verstellte Liebhaber sich dem Gegenstande seiner Wünsche ganz oder theilweise entblösst darstellt, verloren gegangen zu sein scheint, jedoch eine Spur davon noch in dem Umstand zu erkennen ist, dass Almâs einen Bach durchschwimmend in den Garten der Mihr-anguîz eindringt und sich dann auf kurze Zeit auszieht um seine Kleider zu trocknen. Es heisst nämlich: „Tout à coup le prince aperçoit un ruisseau dont l'eau se déchargeait dans le jardin qu'il avait devant les yeux. Il y plonge alors et entre ainsi dans ce jardin. *Il s'asseoit un instant dans un coin,* sècha ses vêtements, et se met à promener.“ Die ursprüngliche Fassung ist vermuthlich ihrer Unanständigkeit wegen in der vorliegenden Version gemildert worden.

Was nun die eigentliche Erzählung von Gül und Sanaubar betrifft, so hat sie Benfey im Zusammenhang mit andern aus-

führlich besprochen, s. Pantschat. Bd. I §. 186, besond. S. 443—454. Seine Annahme jedoch (S. 450), dass wir die grausame Strafe mit dem Todtenkopfe, wie sie in einigen europäischen Fassungen erscheint, als occidentalischen Zusatz nehmen müssen, wird durch die vorliegende orientalische Version widerlegt.

In Betreff einiger einzelnen Punkte will ich noch folgendes bemerken. Die oben durch besondern Druck ausgezeichneten Stellen sind es auch bei Benfey S. 446—448 und wird man das meist genau Uebereinstimmende beider hieraus leicht ersehen. Wenn es in der Erzählung Peter Neu's heisst: „diese Frau liebte ich unsäglich und sie mich. *Auf einmal wird sie kalt gegen mich*", so erinnert dies an den oben angeführten Zug der hindustanischen Fassung wie Sanaubar in einer Nacht bemerkt, *dass die Hände und Füsse der neben ihm liegenden Gül eiskalt waren.*" Ob hier Peter Neu seinen Gewährsmann missverstanden hat? Ist doch bei ihm auch König Sanaubar und dessen Frau Gül in eine weibliche Zenobia und einen männlichen Gül verwandelt. Uebrigens denkt man bei dem Grunde, den Gül oben zur Erklärung ihrer kalten Glieder anführt, alsbald an den Schwank in des Aristoph. Thesmophor. v. 482 ff.

Mit Uebergehung anderer auch sonst in den Mährchen wiederkehrender Züge unserer Erzählung, wie z. B. dass der Simorg gleich nach verbrannter Feder zur Stelle ist u. s. w., will ich nur noch folgenden hervorheben, den ich oben bloss kurz berührt. Als nämlich Almâs am Fusse des Baumes eingeschlafen war, auf welchem der Simorg sein Nest hatte, kommt ein Drache herbeigeschossen, weshalb das Ross des Prinzen ihn durch sein Wiehern und Stampfen aufweckt, worauf er das Ungeheuer, welches im Begriff ist den Baum zu erklettern, nach längerm Kampfe erlegt, jedoch durch das heftige Gift, das der Körper desselben verbreitet, bewusstlos zu Boden sinkt. Nach einigen Stunden kommt er wieder zu sich und reinigt sich durch ein Bad in einer benachbarten Quelle von dem Blute, womit er bedeckt ist. Hierauf bemerkt er das Nest des Simorg und hört, wie die Jungen desselben vor Hunger schreien, weshalb er sie mit dem Fleische des Drachen füttert, so dass sie es ganz auffressen und dann gesättigt sich ruhig verhalten, er aber vor Mattigkeit einschläft. Inzwischen kehrt der Simorg mit seinem Weibchen wie-

der zu dem Nest zurück, und da er die Jungen, für die er Nahrung zu holen fortgeflogen war, nicht mehr schreien hört, so glaubt er, der schlafende Almâs habe sie getödtet und will ihn mit einem ungeheuern Steine ums Leben bringen, lässt sich jedoch durch sein Weibchen davon abhalten und findet dann die Jungen wohlbehalten im Neste, die ihm nun das Vorgefallene berichten und Almâs für ihren Lebensretter erklären, worauf der Simorg, wie wir gesehen, sich gegen den Prinzen dankbar erweist. — Mit Ausnahme dieses letztern Zuges dass nämlich Almâs am Leben bleibt, obwohl er allerdings nahe daran ist es zu verlieren, gleicht dieses Mährchen in hohem Grade jenem andern, das Benfey Pantschat. I, 479—486 besprochen hat; s. auch meinen Zusatz dazu in Ebert's Jahrb. u. s. w. 3, 155 f. Nur ist in der vorliegenden Version an die Stelle des sonst vorkommenden treuen Hausthieres wie Wiesel, Hund u. s. w. ein Mensch (Almâs) getreten.

Berichtigung zu I, S. 719 ff. und Nachtrag zu I, S. 606.

Für Göthe's Legende war Sonnerat's Reise I, 205 die Quelle, wie schon H. Düntzer in Erklärung von Göthe's lyrischen Gedichten. I, 303 ff. — ein Buch, welches die hiesige Bibliothek nicht besitzt — nachgewiesen hat. Da ist die Legende ganz so mitgetheilt, wie sie Göthe nachgedichtet hat, so dass also die Verbindung der ursprünglichen Form mit dem Märchen nicht von Göthe herrührt, sondern schon in der Pariahlegende Statt gefunden hat.

Da noch etwas Raum auf dieser Seite ist, trage ich auch zu I, 606 den vedischen Infinit. vidmáne (Rigv. I, 164, 6, X, 88, 18) = homerisch ἰδμεναι nach, so dass nun zwei sichere Beispiele vorliegen.

Th. Benfey.

Ueber J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen.

Von

Reinhold Köhler.

Eine Erscheinung von grösstem Werthe für die Freunde der Märchenliteratur ist die Sammlung von Volksmärchen aus den *westlichen Hochlanden Schottlands*, welche J. F. Campbell im Jahre 1860 veröffentlicht hat (Popular tales of the West Highlands, orally collected, with a translation by J. F. Campbell. Vol. I. II. Edinburgh: Edmonston and Douglas 1860). Die Sprache der Bewohner der westlichen Hochlande und der benachbarten Inseln, der Hebriden, ist bekanntlich die gälische, und die meisten Märchen sind nicht nur in einer — wie Campbell versichert — sehr treuen englischen Uebersetzung, sondern in der Ursprache selbst mitgetheilt.

Die Märchen sind zum grössten Theile 1859 und 1860 auf Campbell's Anregung und in seinem Auftrag von Hector Urquhart, Wildhüter zu Ardkinglas, und Hector Mac Lean, Schullehrer zu Ballygrant auf Islay, gesammelt und gälisch aufgeschrieben worden. Andre haben andere und Campbell selbst gesammelt. Ueber die Art des Sammelns und über die einzelnen Erzähler geben die Einleitung und die Anmerkungen zu den einzelnen Märchen genaue und anziehende Mittheilungen. Im Inhaltsverzeichniss ist zur raschen Uebersicht bei jedem Märchen angegeben, wer es erzählt und wer es aufgeschrieben hat.

Die ausführliche, etwas breite Einleitung verbreitet sich nach

den erwähnten Schilderungen des Sammelns und der Erzähler S. XXXII ff. über die in den westlichen Hochlanden umlaufende Volkstradition. Diese besteht 1) aus den Ueberlieferungen über die alten Feene's, die Helden der ossianischen Dichtungen, Ueberlieferungen, die mit Fragmenten in poetischer Form untermischt sind, bei welcher Gelegenheit der Verfasser sich über die Ossianfrage ausspricht; 2) aus Heldengeschichten, auf Irland und Scandinavien bezüglich, ebenfalls mit Versen untermischt; 3) aus Erzählungen aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte; 4) aus Erzählungen die überall und zu jeder Zeit geschehen sein können, wie Nro. 19 und 20.; 5) aus Kindermärchen; 6) aus Räthseln; 7) aus Sprichwörtern; 8) aus Volksliedern aller Art, endlich 9) aus den Volksmärchen (romantic popular tales), aus welchen die vorliegende Sammlung hauptsächlich besteht.

Die Aehnlichkeit der meisten gälischen Märchen im ganzen und einzelnen mit denen anderer Völker konnte dem Verfasser natürlich nicht entgehen und er macht in der Einleitung S. XLV ff. darauf aufmerksam. Die gälischen Märchen sind aber — erinnert er — nicht etwa erst in *neuerer* Zeit aus Büchern ins Volk gedrungen, sondern offenbar schon seit langem einheimisch und gehören jetzt, woher sie auch immer stammen, dem Volke wirklich eigen (S. LXIV), stellen sie doch (S. LXIX ff.) das heutige Leben derer, die sie erzählen, mit grosser Treue dar. Aber auch viele Reste alter Sitten und alten Glaubens sucht Campbell in ihnen nachzuweisen. Wir folgen ihm in diesen oft schlüpfrigen und unsichern Gängen nicht und bemerken nur, dass wenn auch gelegentlich ein Märchen Reste aus der keltischen Urzeit enthält, deshalb das *ganze* Märchen als solches noch keineswegs in jener Zeit existirt zu haben braucht.

Wir gehen vielmehr zu den einzelnen Märchen selbst über. Ich gebe den Inhalt derselben in möglichst gedrängten, aber nichts wesentliches auslassenden Auszügen wieder, besonders im Interesse derer, denen die Sammlung unzugänglich ist, aber auch zur bequemen Uebersicht der andern. Jedem Märchen füge ich dann mehr oder weniger ausführlichere Nachweise verwandter Märchen anderer Völker nebst sonstigen nöthigen Bemerkungen bei. Auch Campbell hat in den Anmerkungen auf manche verwandte Märchen hingewiesen, doch gesteht er selbst mit grosser Bescheidenheit in der Einleitung S. L: but this part of the

subject is a study and requires time to knowledge which I do not possess. Er kennt hauptsächlich nur Asbjörnsen's und Moe's norwegische Märchen in der englischen Uebersetzung von G. W. Dasent, der eine lesenswerthe Einleitung dazu geschrieben und einen Anhang afrikanischer Märchen beigefügt, aber die norwegischen Varianten der Märchen und die äusserst schätzbaren Anmerkungen nicht mit übersetzt hat, die deutschen Märchen der Brüder Grimm und Andersen's dänische Märchen, und auch diese hat er nicht gehörig ausgebeutet.

Auch zu meinen Nachweisen werden sich manche Nachträge liefern lassen. Vor allem bedaure ich, dass mir einige dänische Märchensammlungen zur Zeit nicht zu Gebote standen und dass von den Märchen in einigen slavischen und in der finnischen Sprache nur wenige übersetzt und sonach mir zugänglich sind.

I. Die Seele des Riesen [1]).

Ein König gewinnt im Spiele mit einem Gruagach (eine Art dämonischer Wesen) und fordert auf Rath seines Weissagers seine Tochter, die hässlich scheint, aber dann schön wird und die er heirathet. Auf ihren Rath fordert er beim nächsten Spiel als Gewinn, ein unscheinbares, aber wunderschnelles, *redendes Pferd*. Beim dritten Spiel aber gewinnt der Gruagach und fordert, dass ihm der König das Lichtschwert des Königs der Eichenfenster schaffe. Mit Hilfe seines Rosses erlangt der König nicht nur das Schwert, sondern auch ein zweites Wunderross, den Bruder des andern. Mit dem Schwert tödtet er dann den Gruagach, der nur durch dieses und nur an *einer Stelle des Körpers zu tödten* ist. Inzwischen hat ein Riese seine Frau und die beiden Rosse entführt. Er zieht ihnen nach und erhält unterwegs Nachricht, Speise und Hilfsversprechungen von einem *Hunde*, einem *Habicht* und einer *Otter*. Er kommt in die Höhle des Riesen und wird von seiner Frau verborgen. Durch dreimaliges listiges Fragen erfährt sie vom Riesen, dass seine *Seele* in einem *Ei* in einer *Ente* in einem *Widder* unter ei-

1) Von Campbell überschrieben: Der junge König von Easaidh ruadh.

nem *Steine* unter der *Schwelle* ist. Sie öffnen den Stein und kommen mit Hilfe jener drei Thiere endlich in den Besitz des Eies, durch dessen Zerdrückung sie den Riesen tödten.

In einer zweiten Version ist der Held kein König, sondern einfach — wie in so vielen gälischen Märchen — *der Sohn einer Wittwe*. Das gewonnene Mädchen und Ross sind ein und dasselbe, indem das Ross plötzlich das schönste Mädchen wird. Die drei helfenden Thiere verwandeln sich in Menschen und reden so mit dem Sohne der Wittwe. Das *Leben* des Riesen ist in einem *Birkhuhn* in einem *Luchse* in einem *Hasen* in einer *Eiche*.

Der Kern des Märchens ist die *Hilfe* der *drei Thiere* — die, was hier freilich nicht gesagt ist, für irgend eine Wohlthat dankbar sein müssten — durch welche *die in verschiedenen in einander eingeschachtelten Gegenständen verborgene Seele* des Riesen und dadurch sein Leben vernichtet wird.

In dem unten näher zu besprechenden gälischen Märchen Nro. 4 von der Seejungfrau ist die Seele der Seejungfrau ebenfalls in verschiedenen in einander geschachtelten Gegenständen (in einem Ei in einer Forelle in einer Krähe in einer Hinde, oder in einem Ei in einer Gans in einem Widder in einem Ochsen, oder in einem Ei in einer Taube in einem Baume) verborgen und wird mit Hilfe dankbarer Thiere vernichtet.

Campbell vergleicht mit Recht das *norwegische* Märchen vom „Riesen, der kein Herz im Leibe hatte," Asbjörnsen und Moe Norske Folkeeventyr (2. Ausgabe) Nro. 36, wo Rabe, Luchs und Wolf die Thiere sind und das Herz des Riesen in einem Ei in einer Ente in einem Brunnen in einer Kirche ist. In anderen norwegischen Varianten sind die Thiere: Löwe, Falke, Rabe, Ameise; das Herz ist in einer Maus in einer Ente im grossen Wasser, oder in einem Hasen im Thiergarten. Sehr nah steht das *deutsche* Märchen bei Müllenhoff S. 404 vom „Manne ohne Herz", wo Ochse, Schwein, Greif helfen, und das Herz in einem Vogel in einer Kirche in einem Graben ist [1]). In dem *siebenbürgischen* bei Haltrich Nro. 33 helfen Adler, Löwe und ein Fisch, und das Leben einer Hexe, die ihr Geheimniss selbst

1) Müllenhoff erklärt ein dänisches Märchen bei Winther dansko Folkeeventyr I, 91 für sehr ähnlich, das ich nicht vergleichen kann.

prahlend verräth, ist an ein Licht in einem Ei in einer Ente in einem Teiche in einem Berg geknüpft. Mehr weicht im Ganzen ab das *deutsche* Märchen bei Wolf deutsche Märchen Nro. 20 vom Ohneseele, wo die Thiere: Fliege, Adler, Bär und Löwe sind und die Seele in einem Kistchen in einem Felsen in einem See ist.

In einem *russischen* Märchen (Dietrich Nro. 2) ist Kaschtschei's Leben an ein Ei in einer Ente in einem Hasen in einem Körbchen in einem Kästchen in einer Eiche auf einer Insel im Meer geknüpft, und eine gefangene Zarentochter entlockt das Geheimniss durch List. Sonst ist das Märchen sehr entstellt, namentlich fehlen die helfenden dankbaren Thiere, nur ein Zauberross ist geblieben. Ebenso ist vielfach geändert das *deutsche* Märchen bei Pröhle Kindermärchen Nro 6, wo ein Prinz nur dadurch erlöst werden kann, dass ein Riese getödtet wird, aus dessen Leibe ein Hase springen wird, aus dem eine Taube, daraus ein Ei, das zerdrückt werden muss. Die Thiere sind: Löwe, Hund, Rabe, Ameise. Vielfach abweichend und entstellt ist auch das Märchen Nro. 22 bei Curtze Volksüberlieferungen aus Waldeck, wo die Seele eines in einen Zwerg verzauberten Prinzen in einem Ei in einer Ente in einem Teiche jenseit des rothen Meeres ist. Wenn ihm diess Ei verschafft wird, wird er erlöst. Ein Prinz erlangt das Ei, wobei ihm ein Fisch, ein Vogel und zwei Riesen helfen. Entfernt gehören auch hierher die Märchen „von der Krystallkugel" bei Grimm Nro. 197 und von den „drei Schwestern" bei Musäus. Das Märchen von Straparola aber „das Zauberpferd" (Schmidt S. 1), was Asbjörnsen in den Anmerkungen vergleicht, gehört eigentlich nicht hierher, da in demselben nur dankbare Thiere vorkommen, nichts aber von dem an einen bestimmten Gegenstand geknüpften Tode eines Wesen. Die Thiere helfen übrigens in den verschiedenen Märchen theils in eigner Person, theils dadurch, dass ihr Schützling die Fähigkeit erlangt sich in sie zu verwandeln.

Die Bemerkung Campbell's S. 23 aus der ägyptischen Mythologie ist überflüssig; wohl aber darf ich an das merkwürdige alte ägyptische Märchen von den beiden Brüdern erinnern, welches Mannhardt in der Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde IV, 232 ff. mitgetheilt und erläutert hat. In diesem Märchen kommt vor, dass das Herz Satu's, des einen

der Brüder, in einer Akazienblüthe verborgen wird und Satu sterben muss, wenn der Baum gefällt wird und das Herz zur Erde fällt. Satu's treulose Frau verräth ihrem Geliebtem, dem Könige, das Geheimniss, der Baum wird umgehauen und Satu stirbt. Satu's Bruder findet aber später das Herz und belebt dadurch seinen Bruder wieder.

Auch die Seelen mongolischer und tatarischer Helden sind zuweilen in gewissen Gegenständen verborgen, vgl. die Nachweise in A. Schiefner's Heldensagen der Minussinschen Tataren S. XXV f.

2. Die vergessene Braut [1]).

Ein Königssohn will die *Schlacht der Thiere und Vögel* sehen. Aber er kommt zu spät und findet nur noch einen *Raben* und eine *Schlange* kämpfend. Er tödtet die Schlange. Der Rabe trägt ihn über 7 Hügel und 7 Thäler und 7 Sümpfe zu seinen Schwestern, erscheint ihm am dritten Morgen als erlöster Jüngling und beschenkt ihn mit einem *Bündel*, das er nicht eher öffnen soll als bis er da angekommen sei, wo er wünsche. Der Königssohn macht sich auf den Rückweg. Unterwegs öffnet er doch das Bündel und plötzlich steht ein Schloss vor ihm. Er bedauert nun das Bündel nicht erst in der Nähe des Schlosses seines Vaters geöffnet zu haben. Da erscheint ein Riese und verspricht ihm das Schloss wieder in das Bündel zu stecken, wenn er ihm seinen *ersten Sohn*, sobald er *sieben Jahre* alt, verspreche. Der Königssohn verspricht dies und alsbald ist das Schloss verschwunden, das Bündel wieder gepackt. Nun geht der Königssohn bis zu der Stelle seiner Heimath, die er am liebsten hat, und öffnet da das Bündel. Sogleich steht ein Schloss da und in der Thür erscheint ein schönes Mädchen, mit dem er sich vermählt. Nach 7 Jahren erscheint aber der Riese und verlangt ihren Sohn. Die Königin sucht vergeblich die Söhne des *Kochs* und des *Mundschenken* unterzuschieben, endlich muss sie ihren Sohn wirklich ausliefern. Der Knabe bleibt lange beim Riesen und dieser bietet ihm endlich eine seiner bei-

1) Bei Campbell: die Schlacht der Vögel.

den ältesten Töchter an, der Königssohn aber verlangt die dritte jüngste, die ihm wohl will. Da giebt ihm der Riese auf seinen *Kuhstall, der 7 Jahre nicht gereinigt war*, in einem Tage *zu reinigen*, denselben zu *decken mit den Federn von Vögeln, die nicht zwei gleichfarbige Federn haben*, und endlich fünf *Elsterneier* aus einem Nest von einer 500 Fuss hohen Eiche zu holen. Mit Hilfe der Riesentochter verrichtet der Königssohn die Aufgaben. Bei der letzten derselben macht ihm die Riesin eine *Leiter aus ihren Fingern* und büsst dabei den kleinen Finger ein. Der Riese lässt nun den Königssohn eine der drei Töchter wählen, die ihm ununterscheidbar gewesen wären, wenn er nicht die rechte an dem Fehlen des kleinen Fingers erkannt hätte. Es wird Hochzeit gehalten. Sie legen sich aber nicht schlafen, sondern die Braut fordert den Königssohn auf vor dem erzürnten Riesen zu fliehen. Vorher zerschneidet sie einen *Apfel in 9 Theile*, zwei legt sie zu Häupten des Bettes, zwei zu Füssen, zwei an die Küchthür, zwei an das Thor und einen vor das Haus. Der Riese ruft aus seinem Bett „Schlaft ihr?“ *da antworten die Stücke* „Noch nicht.“ Endlich untersucht er das Bett, findet es leer und setzt den Fliehenden nach. Diese sind auf *einem grauen Pferd* entflohen. Als die Riesentochter den brennenden Athem ihres Vaters fühlt, lässt sie den Königssohn in das *Ohr* des Pferdes greifen und was er da finde, rückwärts werfen. Er findet einen *Schlehenzweig*, aus dem ein schwarzer *Dornenwald* entsteht, der den Riesen aufhält. Als der Riese aber dennoch zum zweitenmale nahe ist, findet sich im Ohr des Pferdes ein *Stein*, aus dem ein grosser langer *Fels* entsteht. Aber auch ihn durchbricht endlich der Riese. Da findet der Königssohn eine *Wasserblase* im Pferdeohr und wirft sie rückwärts. Ein grosser *See* entsteht, in dem der Riese ertrinkt. Das Brautpaar kommt am nächsten Tage in die Nähe des Schlosses des Königs. Die Braut schickt den Bräutigam voraus, sie zu melden, warnt ihn aber sich von niemand *küssen zu lassen, da er sie sonst vergessen werde.* Er verbittet sich den Kuss der Aeltern, aber ein altes *Windspiel* springt an ihm empor und *küsst* ihn, worauf er alsbald die Riesentochter vergisst. Diese birgt sich eine Zeitlang im Wald, dann wird sie von einem Schuhmacher entdeckt und lebt in dessen Hause. Drei Herrn vom Hofe verfolgen sie mit ihrer Liebe, aber in der

Nacht, die sie bei ihr zubringen wollen, zaubert sie dieselben fest. Inzwischen hat sich der Königssohn eine andere Braut ersehen und es soll Hochzeit sein. Die Riesentochter verschafft sich durch den Schuhmacher Eintritt im Palast, und man bietet der schönen Frau zu trinken. Eine *goldene und eine silberne Taube* fliegen aus dem Becher empor. Drei *Gerstenkörner* fallen auf den Boden. Die goldene Taube frisst sie, aber die silberne sagt: „Dächtest du daran, wie ich den Rinderstall reinigte, du gäbst mir auch ein Theil!" Wieder fallen drei Körner. Die goldene Taube frisst sie, aber die silberne sagt: „Dächtest du daran, wie ich den Rinderstall deckte, du gäbst mir auch ein Theil!" und zum drittenmal sagt sie: „Dächtest du daran, wie ich das Elsternest holte, du gäbst mir auch ein Theil! Damals verlor ich meinen kleinen Finger und er fehlt mir noch!" Da erwachte das Gedächtniss des Königssohns, er eilt auf sie zu, küsst sie und hält Hochzeit mit ihr.

Campbell theilt mehrere gälische Varianten im Auszuge mit, von denen ich einige anführe.

In einer Version ist der *Sohn der Wittwe* der Held. Er dient bei einem Riesen. Die Aufgaben sind bis auf die dritte dieselben; die dritte nämlich ist: er muss ein *wunderbares Ross* holen. Die Rolle der 9 Apfelstücke spielen *6 Kuchen*. Der verfolgende Riese wird von der Tochter getödtet, indem sie einen goldenen Apfel an die *einzige Stelle* wirft, wo er *verwundbar* ist. Als das Paar in eine grosse Stadt kommt, warnt das Mädchen den Sohn der Wittwe vor einem *Kuss*. Auch hier *küsst* ihn ein *Hund*. Der Jüngling tritt in des Königs Dienst und soll endlich die Prinzessin heirathen. Die Riesentochter hat inzwischen bei einem Schmied gelebt. Als die Hochzeit im Schloss sein soll, verschafft sie sich Zutritt und stellt vor den Bräutigam einen *goldenen Hahn* und eine *silberne Henne*, *denen sie Gerste vorwirft*. Das weitere wie oben.

Eine *andere* Version beginnt mit der *Schlacht der Thiere*, ist übrigens sehr entstellt, stimmt aber in den Haupttheilen mit der vorigen Fassung. Besonders hervorzuheben ist folgendes: Die Riesentochter legt bei der Flucht *drei Aepfel* rings um das Haus, einen vierten, in dem das *Herz* des Riesen ist, nimmt sie mit sich und lässt ihn unterwegs von dem Pferde zertreten.

Eine *dritte* Version steht der ersten Fassung sehr nahe, ja ist in

einigen Einzelheiten noch besser. Auch sie beginnt mit der *Schlacht der Thiere*, von der nur eine *Schlange* und ein *Rabe* übrig geblieben. Der Rabe wird von dem Königssohn befreit, später erlöst; wofür er ihm wie in der *zweiten* Version, ein *Buch* schenkt; das er *öffnen* soll, wenn er seines Vaters Haus sehen will, aber nur auf einem Hügel. Er öffnet es aber in einem Thale, und sieht seines Vaters Haus in Torfmoor versenkt und unzugänglich. Ein Riese versetzt das Haus wieder an seine Stelle, lässt sich aber den *ersten Sohn versprechen*. Es folgen auch hier die Versuche der Mutter den Riesen durch Uebergabe anderer Kinder anzuführen. Aber der Riese, indem er ihnen eine *Ruthe* zeigt und fragt, was ihre Väter damit machen würden, erkennt aus den Antworten den Betrug, wie in der ersten Fassung. Eigen ist dieser Fassung, dass er auch den echten Sohn des Königs fragt und durch dessen Antwort, sein Vater hätte eine bessere Ruthe und würde sich mit ihr auf seinen Thron setzen, befriedigt wird. Dann folgt das *Fegen* und *Bedachen des Stalles* und das *Holen eines wunderbaren Pferdes* mit Hilfe der braunen Marie, der Riesentochter, sowie bei der Flucht. Vorher legt sie *Bänke* in ihr und des Königs Bett, die später der Riese zerschlägt; sie spuckt an drei Stellen und der *Speichel antwortet* dann dem Riesen. Endlich legt sie *zwei Aepfel* über des Riesen Bett, die wenn er aufwacht, auf ihn fallen und ihn wieder einschläfern. Das folgende ist ziemlich wie in der ersten Fassung. Der Schluss mit dem *goldenen Hahn und der silbernen Henne* wie in der ersten Variante.

Endlich dürfen wir eine Variante nicht übersehen, die folgenden Inhalts ist. Ein Bursche *spielt mit einem Hunde Karten*, verliert und muss ihm deshalb dienen. Drei Aufgaben (Reinigen des Stalles, Fangen des Pferdes, Ausnehmen des Nestes) führt er mit Hilfe der Tochter des Hundes aus. Das Mädchen schneidet sich die *Fusszehen* ab, damit er sie an den Baum setzen und an ihnen hinaufklettern kann. Der Bursche lässt aber eine oben an dem Baum und nun muss das Mädchen, das sich die anderen Zehen wieder ansetzt, fürchten, dass ihr Vater, der ihr täglich die Füsse wäscht, an dem *Fehlen der Zehe* merkt, dass sie dem Jüngling geholfen habe. Sie fliehen daher auf dem Rosse. Der Hund verfolgt sie, wird aber durch einen Wald und Strom aufgehalten. In der Heimath vergisst der Jüngling

das Mädchen, weil er gegen das Verbot mit seiner Mutter *spricht*. Nach einiger Zeit will er heirathen, aber bei der Trauung erscheint plötzlich der Hund und bringt einen früheren Bräutigam der neuen Braut und seine Tochter, die vergessene Braut. Beide Paare lassen sich nach dem alten Versprechen trauen.

Diese Fassung muss auch in *Irland* bekannt gewesen sein, wenigstens stimmt die Erzählung William Carleton's „die drei Aufgaben" (Traits and stories of the Irish peasantry, 5th ed., I S. 23) sehr genau mit ihr überein. Nur dient der Jüngling dort bei einem schwarzen Herrn, der das schöne Mädchen gefangen hält und heirathen will. Der Hund aber ist ihr verzauberter Bruder und wird zuletzt erlöst. Auf der Flucht muss der Jüngling dreimal in das rechte *Ohr des Pferdes* greifen und das, was er findet, über die linke Schulter werfen. Er findet ein *Reis*, einen *Kieselstein*, einen *Wassertropfen*, daraus entsteht *Wald*, *Fels*, *See*. Der Jüngling *vergisst* dann das Mädchen, weil sein *Hund ihn küsst*. Seine Erinnerung kommt wieder, als bei der beabsichtigten Trauung mit einer andern der verzauberte Bruder des vergessenen Mädchens als Hund erscheint und seine Lippen berührt.

Campbell hat diese Erzählung Carleton's nicht gekannt, doch vermuthet er S. 62, dass das Märchen auch in Irland bekannt sei.

Betrachten wir all diese Versionen, so finden wir, wenn wir von dem mit dem übrigen in keinem rechten Zusammenhange stehenden Anfange einiger Versionen von der Schlacht der Thiere und dem verzauberten Raben absehen, als Kern aller: *die Lösung schwieriger Aufgaben mit Hilfe der Geliebten, eine wundersame Flucht der Liebenden, das Vergessen der Geliebten von Seiten des Jünglings, meist veranlasst durch einen Kuss, den er vermeiden sollte, und die endlich durch die Geliebte wieder erweckte Erinnerung desselben, und die Vereinigung beider.*

Dieser Märchenstoff ist vielfach behandelt worden. Ich vergleiche zunächst, was auch Campbell thut, das *norwegische* Märchen von der Meisterjungfrau (Asbjörnsen Nro. 46). Die Aufgaben stimmen nur zum Theil (Stallausmisten). An die Stelle der redenden Apfelstücke treten *Blutstropfen*. Die Erinnerung schwindet, weil der Königssohn gegen das Verbot zu

Hause *einen Apfel isst.* Die Meisterjungfrau hält drei aufdringliche Liebhaber durch Beschwörung fern. Durch einen *goldenen Hahn* und *ein goldenes Huhn*, die um einen goldenen Apfel kämpfen, erweckt sie die Erinnerung des Königssohnes.

Asbjörnsen führt in den Anmerkungen noch 7 norwegische Varianten an, die in manchen Einzelheiten den keltischen noch näher stehen. In der einen *vergisst* der Königssohn seine Geliebte, weil er sich von seiner Schwester hat *umarmen* lassen. In derselben muss der Königssohn ein *Dornreis*, einen *Granitstein* und eine *Wasserflasche* auf die Flucht mitnehmen, woraus dann eine *Dornenhecke*, ein *Berg* und ein *See* entsteht.

Von *schwedischen* Märchen gehört hierher das vom Königssohn und Messeria (Hyltén Cavallius und G. Stephens Schwedische Volkssagen und Märchen, deutsch von Oberleitner S. 255). Der Königssohn ist vor seiner Geburt von seinen Aeltern einer Meerfrau versprochen und muss später ihr dienen. Drei schwere Aufgaben, deren eine auch hier das *Ausmisten eines grossen Stalles* ist, führt er nur durch Hilfe der Tochter der Meerfrau, Messeria, aus. Dafür verspricht ihm die Meerfrau eine ihrer Töchter. Alle sind in Thiere verwandelt, er wählt aber richtig Messeria, die ihm vorher Merkmale angegeben. Nachdem er noch eine gefahrvolle Fahrt hat unternehmen müssen, die er wieder mit Messerias Hilfe ausführt, wird die Hochzeit gehalten und das Paar entlassen. Die Flucht fehlt also hier. Das *Vergessen* erfolgt dann, weil der Prinz gegen das Verbot seiner Gattin zu Hause ein *Pfefferkorn geniesst.* Die vergessene Gattin verdingt sich im Schloss als Magd und ruft seine Erinnerung wieder wach, als er von neuem Hochzeit halten will, durch *zwei Tauben*, von denen das Männchen die hingestreuten Gerstenkörner allein frisst, und die von der Taube dabei gesprochenen Worte.

Das Märchen aus Schonen vom Königssohn und Singorra (Cavallius S. 274) stimmt insofern nochmehr zu den gälischen, als hier auch die Flucht der Liebenden vorkömmt. An die Stelle der redenden Apfelstücke treten drei *Lappendocken*, die Singorra mit *Blut ihres linken kleinen Fingers* bestreicht. Auf der Flucht aber werden sie nicht von der Meerfrau selbst, sondern von ihrem Knecht verfolgt und retten sich, indem Singorra sich und ihren Geliebten erst in Ratten, dann in Vögel, dann

in Bäume verwandelt, bis sie aus ihrem Bereich sind. Der Prinz *vergisst* seine Braut, weil er den *Hunden* in seines Vaters Hofe „*Huss, Huss!*“ zuruft, obwohl seine Braut ihm verboten mit irgend einem lebenden Wesen zu *sprechen*. Singorra lebt dann bei einem alten blinden Mann und wird von drei Hofherren verfolgt. Bei der Hochzeit des Prinzen lässt sie im Saale *drei Vögel* fliegen, zwei haben *Goldkörner* im Munde und sagen zum dritten: „Du hast dein Goldkorn vergessen, wie der Königssohn Singorra vergass!“ Hervorzuheben ist endlich noch, dass in diesem schwedischen Märchen auch der Zug, der in einigen gälischen Fassungen (S. 34 und 56) vorkommt, erscheint, dass nemlich die vergessene Braut sich auf einen *Baum an einem Brunnen* setzt und vorübergehende Frauen ihr *schönes Spiegelbild* für ihr eignes halten und eitel werden und ihre gewöhnliche Arbeit nicht mehr thun wollen. — In einem dritten schwedischen Märchen (Cavallius S. 378) bringt die verlassene Geliebte einen Korb mit *Tauben*. Als der Tauber bald die, bald jene Taube schnäbelt, ruft sie: So treu war Flod gegen Flodina.

In einer vierten schwedischen Version (Cavallius S. 378) muss der *Speichel* reden. Auf der Flucht werden ein *Stein*, eine *Bürste* und eine *Pferdedecke* ausgeworfen, die sich in *Felsen*, *Wald* und *See* verwandeln.

Von *deutschen* Märchen gehört vor allen das von Goldfeder und Goldmariken (Müllenhoff S. 395) hierher. Goldmariken, die das Wünschen versteht, unterstützt den Prinzen Goldfeder in verschiedenen Arbeiten, die ihm eine Hexe, der er dienen muss, aufgibt. Dann fliehen sie zusammen. Vorher spückt das Mädchen zweimal an die Kammerthür und die *Speie antwortet* für sie der Hexe. Auf der Flucht verwandelt sie sich und ihren Geliebten mehrfach (Rosenstock und Rose, Kirche und Prediger, Teich und Ente). Die Hexe will den Teich austrinken und zerplatzt. Goldfeder *vergisst* Goldmariken, weil er sich gegen das Verbot *küssen* lässt. Mariken lebt mit zwei *Tauben* und einem *Kalbe* als Nähterin dem Schloss gegenüber. Die drei Liebhaber führt sie ganz ähnlich an, wie die norwegische Meisterjungfrau es thut, und ebenso muss sie auch durch ihr Kalb den festgefahrenen Hochzeitswagen herausziehen lassen. Beim Hochzeitsmal erscheint Mariken mit ihren *Tauben*, die Tauben fressen nicht und rufen: „Täubchen, Täubchen mag nicht fressen,

Goldfeder hat Goldmariken auf dem Steine vergessen." Da erwacht Goldfeders Erinnerung und er steht von der neuen Braut ab und hält mit Mariken Hochzeit [1]).

Ferner gehören hierher die Märchen von den beiden Königskindern (Grimm Nro. 113) und vom Trommler (Grimm Nro. 193). In beiden wird die Geliebte, die den Liebhaber bei verschiedenen *schweren Aufgaben* geholfen und ihn gerettet hat, *vergessen*, weil sich der Liebhaber von seinen Aeltern *küssen* lässt. Die Vergessene erweckt aber endlich seine Erinnerung wieder, indem sie sich Zutritt in seine Schlafkammer oder wenigstens zur Thüre derselben verschafft. In dem ersteren der Märchen stimmt die Beschreibung der *Flucht* ganz mit der Goldfeder und Goldmarikens. In dem Märchen vom Liebsten Roland (Grimm Nro. 56) haben wir die *redenden Blutstropfen* und die *Flucht* mit den Verwandlungen, aber das *Vergessen* ist nicht motivirt, ebensowenig die plötzliche Wiederbesinnung. Auch in dem Märchen von der wahren Braut (Grimm Nro. 186) kommt das *Vergessen* durch den *Kuss* vor, aber nur flüchtig angedeutet. Die Erinnerung aber erwacht wieder, als er dreimal die Verlassene zu ihrem Kälbchen sagen hört: „Kälbchen, Kälbchen, kniee nieder, vergiss nicht deine Hirtin wieder, wie der Königssohn die Braut vergass, die unter der grünen Linde sass."

Das *Vergessen durch einen Kuss* kommt in dem Märchen „die Taube" im Pentamerone vor und zwar in Folge der Verwünschung einer Hexe. In einem andern neapolitanischen Märchen „Rosetta" vergisst ein Prinz ebenfalls in Folge einer Verwünschung beim ersten Tritt an's Land die Geliebte. Das ganze Märchen wird ursprünglich unserm Märchenkreise noch näher gestanden haben; diess beweist unter anderem, dass in ihm auch die drei geprellten Liebhaber vorkommen.

Entstellt ist ein *ungarisches* Märchen (bei Stier ungarische Volksmärchen aus Gaal's Nachlass Nro. 3). Dionys ist bei einem bösen Geist und soll bei ihm unmögliche Aufgaben verrichten. Des Geistes Tochter hilft sie ihm lösen. Dann fliehen sie auf

1) Ueber die in vielen Märchen vorkommende Räthselfrage *vom alten und neuen Schlüssel*, die Goldfeder der neuen Braut vorlegt, werde ich gelegentlich ausführlicher sprechen.

einer Feuerschaufel, nachdem Helene drei Mal in das Haus gespuckt. Der Geist verfolgt sie, aber sie verwandeln sich (Kapelle und Priester, Teich und Ente) und der Geist verwünscht sie 7 Jahre nicht mit einander zu reden. Nach 7 Jahren macht Dionys mit einer Prinzess Hochzeit, aber Helene erscheint in 3 Nächten als Taube am Fenster des Schlafzimmers und erweckt seine Liebe endlich wieder [1]).

Diess sind die verwandten Märchen, die ich beizubringen weiss, und denen ich noch einige Bemerkungen beifüge.

Die *drei Aufgaben* weichen mehrfach von einander ab. *Das Reinigen des grossen Stalles* kommt nur in den keltischen und scandinavischen Märchen vor. Jedermann wird dabei, wie Campbell, der Arbeit des Herakles gedenken, der freilich die Arbeit ohne Zauberhilfe verrichtete. Nur in keltischen Märchen kommt das Ausnehmen des Nestes und *die Leiter aus den Fingern oder den Fusszehen der Geliebten* vor. Der Gebrauch der Finger oder Fusszehen als Leitersprossen erinnert an Märchen vom Glasberg, wo die Hinaufklimmenden an hineingesteckten Hühnerknöchlein emporklimmen und zuletzt, als noch eine Stufe fehlt, sich den kleinen Finger abschneiden, vergl. Grimm Märchen III, 45, Kuhn märkische Sagen und Märchen S. 285, Müllenhoff S. 387, Zeitschrift für deutsche Mythologie I, 312.

An die Stelle der *redenden Aepfel* oder *Apfelstücke* in den gälischen Märchen treten in einer Variante Kuchen, in mehreren nichtgälischen Märchen *Blutstropfen* oder *Lappendocken mit Blut bestrichen*, in den deutschen, dem ungarischen und in einer schwedischen Fassung (Cavallius S. 378) *Speichel*. Vgl. auch Grimms Anmerkung zu Nro. 56. Eigen einer gälischen Fassung sind die *einschläfernden Aepfel*.

Auf der *Flucht* retten sich die Fliehenden in einigen Märchen dadurch, dass sie sich selbst in verschiedene Gegenstände verwandeln, was vielfach auch sonst vorkommt, in andern durch *Auswerfen gewisser Gegenstände, die sich in Berge, Wälder, Seen verwandeln* und den Verfolger hemmen. Letzteres kommt mehrfach in andern Märchen vor, z. B. bei Grimm Nro. 79, wo

1) Noch mehr entstellt und unvollständiger ist das Märchen von der gläsernen Hacke bei Gaal Märchen der Magyaren S. 43.

Bürste, Kamm und Spiegel in Berge verwandelt werden, bei Müllenhoff S. 422, wo Reitpeitsche, Mantelsack und Pferdedecke zu Zaun, Gebirge und Wasser werden, bei Sommer Märchen Nro. 9, wo Striegel, Kartätsche und Lappen zu Dornenhecke, Wald, See werden, bei Woycicki, polnische Märchen III, Nro. 10, wo Kamm, Bürste, Apfel und Bettlacken Fluss, Wald, Berg und Meer werden; bei Stier ungarische Sagen und Märchen Nro. 4, wo ebenfalls Striegel, Bürste und Lappen zu Wäldern werden. Dass die auszuwerfenden Gegenstände *sich in dem Ohre des Zauberpferdes vorfinden* scheint den gälischen und dem irischen Märchen eigen. Doch hat in dem Märchen der Gräfin d'Aulnoy Belle-Belle auch ein *Zauberpferd* den Schlüssel zu einem Koffer voll Diamanten und Pistolen *im Ohre*, ebenso — wie Benfey im Ausland 1858, S. 1068 anführt — in einem walachischen Märchen (Haus-Blätter 1857, Nro. 22 S. 314) ein Zauberpferd eine wunderbare Nuss.

Das plötzliche *Vergessen* der Geliebten von Seiten des Geliebten knüpft sich an die Ueberschreitung eines Verbotes. In den meisten Märchen soll sich der Geliebte nicht *küssen* lassen, aber sein alter Hund springt an ihm empor oder Aeltern oder Schwester küssen ihn. In einem gälischen soll er nicht *sprechen*, spricht aber mit seinem Hunde, ebenso in einem schwedischen. In andern soll er nicht *essen*.

Bei der Wiedererweckung des Gedächtnisses des Geliebten kommen in den meisten Märchen *ein Hahn und eine Henne* vor oder *ein Tauber und eine Taube*, denen die verlassene Braut Gerstenkörner oder dergl. vorwirft. Die Henne oder die Taube, der alles vom Gemahl weggefressen wird, macht ihm Vorwürfe und vergleicht ihn mit dem treulosen Geliebten und dgl. In gälischen Märchen spricht die silberne zur goldenen Taube gerade so, als wäre diese der Königssohn, sie die Riesentochter. Eigenthümlich ist der Zug gewendet in dem Müllenhoffschen Märchen.

Schliesslich noch ein paar Worte über die in zwei gälischen Märchen vorkommende *Entdeckung der an Stelle des Königssohnes untergeschobenen Söhne von Dienstleuten*, die sich durch Antworten verrathen. Aehnliches kommt in Märchen von untergeschobenen Bräuten vor, s. Grimm III, 211, Müllenhoff

S. 385, Colshorn Märchen S. 66, Pröhle Märchen für die Jugend S. 11, Schambach und Müller niedersächsische Sagen und Märchen S. 266. An die Volsungasaga Cap. 21 hat Campbell selbst erinnert.

Die vorstehende Erörterungen waren bereits niedergeschrieben, als mir die eben erschienene Analyse des 7ten Buches der *indischen* Märchensammlung des *Somadeva* von H. Brockhaus (Berichte der philologisch-historischen Classe der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1861, S. 203 ff.) zukam. Hier finden wir (S. 225 ff.) einen Theil unseres Märchens. Ein Königssohn Çringabhuja kommt in einem Walde zu dem Schlosse eines menschenfressenden Râkshasa-Fürsten Agniçikha. Dessen Tochter Rûpaçikhâ verliebt sich in den Prinzen und erklärt ihrem Vater sterben zu wollen, wenn sie ihn nicht zum Gatten erhalte. Agniçikha willigt ein unter der Bedingung dass der Prinz vorher seine Befehle erfülle. Er lässt nun seine hundert ganz gleichen Töchter zusammen kommen und fordert den Prinzen auf, derjenigen, die seine Geliebte sei, den Brautkranz zu reichen. Diese hat dies vorgesehen und sich durch eine Perlenschnur um ihre Stirn kenntlich gemacht. Dann muss der Prinz ackern und hundert Scheffel Sesamkörner säen, was die Geliebte durch ihre Zaubermacht für ihn vollführt. Hierauf soll er die Körner wieder sammeln, weshalb Rûpaçikhâ zahllose Ameisen herzaubert, die dies besorgen. Endlich soll er den zwei Meilen entfernt wohnenden Bruder des Râkshasa, Dhûmaçikha, zur Hochzeit einladen. Die Tochter giebt ihm ihr schnelles Pferd, etwas Erde, Wasser, Dornen und Feuer und sagt ihm was er thun solle. Er richtet schnell seine Einladung aus und reitet dann eiligst zurück immer sich umsehend. Als Dhûmaçikha ihm nachsetzt, wirft er erst die Erde, dann das Wasser, dann die Dornen, zuletzt das Feuer aus, daraus entsteht ein Berg, ein Strom und ein Wald, und als letzterer in Flammen geräth, giebt Dhûmaçikha seine Verfolgung auf. Nun erhält der Prinz die Tochter des Râkshasa zur Gattin. Nach einiger Zeit beschliessen die Gatten in des Prinzen Heimat zu fliehen, und reiten auf dem schnellen Pferde davon. Agniçikha setzt ihnen nach; als er nahe ist, macht Rûpaçikhâ den Prinzen und das Pferd unsichtbar und verwandelt sich in einem Holzhacker. Dem fragenden Agniçikha antwortet sie, sie habe nichts von den Flüchtigen ge-

sehen, denn ihre Augen seien voll Thränen über den Tod Agniçikha's. Erschrocken eilt der einfältige Dämon nach Hause, wo ihm seine Diener versichern, er lebe noch. Nun setzt er dem Paare von neuem nach, und Rûpaçikhâ verwandelt sich in einen Boten und sagt ihrem Vater, er sei so eben tödtlich verwundet worden und habe sie zu seinem Bruder gesandt. Wiederum kehrt Agniçikha nach Hause zurück, wo ihn seine Diener überzeugen, dass er gesund sei, und giebt nun die Verfolgung auf. Jene beiden aber kommen glücklich in des Prinzen Heimat.

Hier haben wir also die Lösung schwerer, ja unmöglicher Aufgaben durch Hilfe der Geliebten, einer Dämonentochter, wie in vielen Märchen einer Riesentochter, und die Flucht der Liebenden vor dem nachsetzenden Vater. Das in vielen der besprochenen Märchen vorkommende Auswerfen von Gegenständen, die sich in Berge, Ströme, Wälder verwandeln und den Verfolger aufhalten, kömmt auch hier vor, freilich nicht auf der Liebenden Flucht vor dem Vater, sondern mit einer der zu lösenden Aufgaben verbunden. Wenn der Königssohn sich seine Geliebte unter den ähnlichen Schwestern aussuchen muss und dies vermag, weil ihm die Geliebte ein Unterscheidungszeichen vorher gegeben hat, so kehrt diess etwas umgeändert in dem besprochenen schwedischen Märchen von Messeria wieder, wo der Königssohn unter den in Thieren verwandelten Töchtern der Meerfrau wählen muss und an einem gegebenen Merkmal richtig Messeria erkennt. Vgl. auch unten S. 120, Anmerk.

[Vgl. noch ein hieher gehöriges siamesisches Märchen, und einiges andre, was ich in den Göttinger Gel. Anz. in der Anzeige von H. Brockhaus Analyse des Somadeva mittheilen werde.

Th. Benfey.]

III. Das Märchen von der Krähe.

Eine von drei Schwestern heiratet eine Krähe, die am Tage ein Mann ist, und bekommt mit ihr drei Kinder, die sie aber nach der Geburt wieder verliert, endlich aber wieder gewinnt. Zugleich erlöst sie den ihr entrückten Gatten. Dabei kommt ein Gifthügel vor, den sie mit Hufeisen an Händen und

Füssen, die sie selbst geschmiedet, überschreitet. Das Märchen ist nicht gut erhalten. Es gehört in den Kreis von *Eisenofen* (Grimm Nro. 127), von *den 7 Raben* (Grimm Nro. 25) und dgl. Vgl. unten Nro. XII.

IV. Die Seejungfrau.

Eine Seejungfrau verspricht einem armen alten Fischer reichen Fang, wenn er ihr seinen *ersten Sohn* gäbe. Auf seine Entgegnung, dass er keinen habe und auch keinen bekommen werde, da sein Weib auch alt sei, giebt sie ihm *12 Körner*; 3 soll er seinem *Weib*, 3 seiner alten *Stute*, 3 seinem alten *Hund* geben und 3 soll er hinterm Hause *pflanzen*. So bekommt er *3 Söhne*, 3 junge *Pferde*, 3 junge *Hunde* und *3 Bäume*, die beim *Tode der Söhne welken* sollen. Nach 3 Jahren soll er den Sohn abliefern, aber da gewährt ihm die Seejungfrau noch eine Frist von 4 und dann noch eine von 7 Jahren. Nach Verlauf dieser Zeit entdeckt er dem Sohne sein Versprechen, worauf dieses die Heimat zu verlassen und sein Glück anderswo zu suchen beschliesst. Vorher lässt er sich ein starkes Schwert schmieden und zerschlägt mehrere, ehe er eins findet, das stark genug ist. So zieht er mit seinem schwarzen Pferde und mit seinem schwarzen Hunde aus. Unterwegs trifft er das Aas eines Schafes, um das ein *Hund*, ein *Falke* und eine *Otter* streiten. Er theilt das Schaf zwischen ihnen und sie versprechen ihm ihre Hilfe in Gefahr. Er tritt hierauf als Hirt in eines Königs Dienste und erschlägt mit Hilfe seines Hundes einen Riesen. Nach einiger Zeit soll die Königstochter einem *dreihäuptigen Unthier* geopfert werden; ein General beschliesst sie zu retten, flieht aber, als er hört, wie sich das Unthier im See regt. Da erscheint der Jüngling und verspricht ihr Hilfe. Er legt sich in ihren Schoss und schläft, und endlich als das Ungeheuer naht, muss sie ihn wecken, indem sie ihren Ring ihm ansteckt. Nun schlägt er dem Thiere ein Haupt ab; worauf es in den See zurück flieht. Durch das Haupt zieht er einen Weidenzweig, giebt es ihr und verspricht die folgenden Tage wieder da zu sein, um die beiden andern Köpfe abzuschlagen. Der Verlauf ist derselbe, nur wird jetzt der Jüngling durch Anlegen der Ohrringe der Prinzess geweckt. Der General hat jedesmal die allein zu-

rückkehrende Prinzess überfallen und sich für den Helden ausgegeben. Er soll sie heiraten, aber sie erklärt, nur den zu heiraten, der die *Weidenzweige auflösen* könne. Alle am Hofe versuchen es vergeblich, endlich kommt auch der Hirt daran und kann es. Da er nun auch die Ringe hat, wird er erkannt und die Hochzeit findet statt. — Eines Tages raubt ein *Seeungeheuer* den Jüngling, aber die Königstochter bekommt ihn wieder, indem sie auf Rath eines alten Schmieds allerhand Geschmeide am See ausbreitet und erst für den *Anblick* des Gatten ein Geschmeide, dann für seine *Rückgabe* alles bietet. Nach einiger Zeit raubt dasselbe Unthier die Königstochter. Jener alte Schmied sagt ihrem Gatten, inmitten des Sees sei ein *Eiland*, darauf sei eine schnellfüssige *Hinde;* würde sie gefangen, so würde eine *Krähe* aus ihr springen, aus dieser dann eine *Forelle*, in deren Mund sei ein *Ei*, in diesem die *Seele des Unthiers*. Mit *Hilfe jener dankbaren Thiere*, des Hundes, des Falken und der Otter, kommt er in den Besitz des Eis und zerdrückt es und tödtet so das Unthier, und erringt dadurch seine Gattin wieder. Nach einiger Zeit besucht er ein geheimnissvolles Schloss, wo ihn eine Zauberin tödtet. In des Fischers Wohnung *welkt* nun plötzlich *der eine Baum*. Der zweite Sohn des Fischers reitet darauf aus, um die Leiche seines Bruders zu suchen. Er kommt in das königliche Schloss, wo ihn die Königstochter zuerst für ihren Mann hält, geht dann auch in das Zauberschloss und wird ebenfalls getödtet. Da reitet nun auch der dritte Sohn, durch das Welken des Baums vom Tode des Bruders benachrichtigt, aus, kommt ebenfalls zu der Hexe, nimmt ihr aber ihren Zauberstab und tödtet sie damit und belebt die Brüder.

In einer *zweiten* Version sind die dankbaren Thiere: *Löwe, Wolf, Falke*. Der Jüngling lässt sich kein Schwert, sondern einen eisernen Stab schmieden. Als Hirt erschlägt er drei Riesen und ihre Mutter, und erbeutet von ihnen 3 verschiedenfarbige, durch die Luft schwebende Rosse und Anzüge und ein *Waschbecken*, das den sich darin waschenden *schön* macht, und einen *Kamm*, der *gross* macht. Mit jenen Rossen und den Anzügen befreit er die Königstochter von dem Drachen und wird dann als der Retter erkannt, weil ihn die Königstochter, als er das dritte Mal in ihrem Schoosse schlief, *in die Stirn gekratzt* hatte.

Später zieht ihn die Seejungfrau ins Wasser, die Königstochter setzt sich auf Rath eines Weissagers ans Ufer und spielt die Harfe. Die Seejungfrau will immer mehr hören und zeigt so erst den *Kopf*, dann allmälich die *ganze Gestalt* des Geraubten, der an den Falken denkt und als solcher entflieht. Dafür wird nun die Königstochter geraubt. Ihr Gatte aber erfährt vom Wahrsager, dass in einem Thal ein *Ochse* sei, in ihm ein *Widder*, in dem eine *Gans*, in der ein *Ei*, darin die *Seele der Seejungfrau* Mit *Hilfe der Thiere* und einer *Otter* wird das Ei gewonnen, die Seejungfrau getödtet und die Königstochter gerettet. In dieser Version fehlt der *feige General* und die *Geschichte der Brüder*.

In einer *dritten* Version, wo der Held der *Sohn einer Wittwe* ist, kommt ein *Kamm* vor, der, jenachdem man sich mit der einen Seite desselben kämmt, *schön* oder *hässlich* macht. Die Königstochter soll einem dreihäuptigen Riesen ausgeliefert werden. Der Befreier der Prinzess wird von ihr geweckt, indem sie ihm *ein Stück Finger abbeisst* und *ein Stückchen vom Scheitel* und vom *Ohr abreisst* (ebenso in der folgenden Version). Daran wird er dann erkannt, nachdem ein *rothhariger* Bursch sich erst als Retter der Prinzess vorgestellt hat.

In einer *vierten* Version sind die dankbaren Thiere: *Fuchs, Wolf, Krähe.* Die *Seele der Seejungfrau* ist in einem *Ei* in einer *Taube* auf einem *Baume.*

In einer *fünften* Version sind die Thiere: *Löwe, Fuchs, Ratte.*

In manchen der Versionen helfen die dankbaren Thiere nicht dem Helden selbst, sondern er vermag dadurch dass er an sie denkt ihre Gestalt anzunehmen. Vgl. oben S. 102.

In diesem interessanten Märchen haben wir in eigenthümlicher Gestaltung das weitverbreitete Märchen von den *gleichen Brüdern* verbunden mit dem von *der Nixe im Teich*, welches zuerst aus der Oberlausitz in Haupt's Zeitschrift Bd. II mitgetheilt und dann von Grimm in die neuern Auflagen (Nro. 181) aufgenommen worden ist [1]).

---

1) Eine Variante dieses Märchens findet sich in der Oberpfalz (Schönwerth Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen II, 219). Eine Wasserfrau verspricht einem Fischer reichen Fang, wenn er ihr das verspricht, was er zu

Ich unterlasse es hier ausführlicher auf das ganze Märchen von den *gleichen Brüdern* [1]) einzugehen, indem ich auf Grimm's Anmerk. zu Nro. 60 und 85 und Cavallius-Oberleitner S. 386 einstweilen verweise, und will nur einen Zug des Märchens besprechen.

So wie in dem gälischen Märchen je 3 Körner der Frau, der Stute und der Hündin zu essen gegeben und 3 hinterm Hause gepflanzt werden und dann zu gleicher Zeit drei Söhne, drei Füllen und drei Hunde geboren werden und drei Bäume wachsen, so fordert in einer *serbischen* Gestaltung des Brüdermärchens (Wuk Nro 29) ein *Aal* einen Fischer auf ihn in *vier Stücke* zu schneiden und eins hinter das Haus zu *vergraben*, die andern von *Frau*, *Stute* und *Hündin* essen zu lassen, und hinter dem Hause sprossen zwei goldene *Schwerter* hervor und von Frau, Stute und Hündin werden *Zwillinge* geboren. In einem *andalusischen* Brüdermärchen (Fernan Caballero Spanische Volkslieder und Volksreime, Volks-

---

Hause nicht wisse. Diess ist ein Kind, das seine Frau unter dem Herzen trug. Als das Kind — ein Sohn — herangewachsen ist, zieht es in die Fremde. Unterwegs theilt er ein Pferd zwischen einem Bär, einem Fuchs, einem Falken und einer Ameise, die ihm dafür die Kraft verleihen ihre Gestalten anzunehmen. Er kommt nun in eine Stadt, wo drei sich ganz ähnliche Königstöchter leben; wer die mittelste erräth, soll sie zur Frau erhalten und Nachfolger des alten Königs werden. Durch jene Eigenschaft wird es dem Fischersohn möglich die mittelste zu errathen und er wird ihr Gemahl. Nach mehreren Jahren geräth er aber in die Gewalt der Wasserfrau. Durch drei goldene Kleinode (Kamm, Ring, Pantoffel) bewegt seine Gemahlin die Wasserfrau ihn ihr zuerst bis an die Augen, dann bis an die Hüften aus dem Wasser zu heben, dann ganz — auf ihrer Hand stehend — emporzuhalten. Da verwandelt er sich in einen Falken und entfliegt. Zornig verzaubert die Nixe die Königin in einen Drachen, aber sie wird bald wieder durch Hilfe eines Zauberers entzaubert und lebt nun ungestört von der Nixe mit ihrem Gemahle. — Hier sehen wir in das Märchen von der Nixe also auch auf eigenthümliche Weise die dankbaren Thiere verwebt.

1) Es sind meistens *Zwillingsbrüder*. *Drei Brüder* kommen, wie im gälischen, vor auch bei Colshorn Märchen Nro. 47, Panzer bairische Sagen und Bräuche II, S. 93, Zingerle Kinder- und Hausmärchen Nro. 25, Meier Volksmärchen Nro. 58. Benfey (Ausland 1858, S. 972) hat diese Märchengruppe zu behandeln versprochen.

und Kindermärchen, deutsch von Hosäus S. 175) schneidet ein Schuster einen gefangenen *Fisch* auf dessen Rath in *acht Stücke*, je zwei giebt er seiner *Frau*, *Stute* und *Hündin* zu essen und zwei *pflanzt* er in seinen Garten. Aus letzteren wachsen zwei *Lanzen* und von Frau, Stute und Hündin werden *Zwillinge* geboren. In einem schwedischen Märchen von den gleichen Brüdern (Cavallius S. 350) heisst ein gefangener *Hecht* den Fischer ihn in *8 Theile* zerstückeln, zwei der *Frau* geben, zwei ins *Feuer*, zwei in die *See* werfen, zwei *vergraben*. Die Frau gebiert zwei *Knaben*, aus dem Feuer kommen zwei *Schwerter*, aus der See zwei *Hunde*, aus der Erde wachsen zwei *Pferde*. Besser ist eine andere schwedische Fassung (Cavallius S. 354) wo der *Hecht* in *vier Stücke* zerschnitten wird. Drei Stücke bekommen *Frau*, *Stute* und *Hündin*, eins wird *vergraben*; aus letzterem wachsen zwei *Schwerter*, und von Frau, Stute und Hündin werden *Zwillinge* geboren. In einem *Tiroler* Brüdermärchen (Zingerle Kinder- und Hausmärchen Nro. 25) muss der Fischer den *Fisch* in *vier Stücke* zerschneiden und eins in dem Garten *vergraben*, die andern sollen *Weib*, *Stute* und *Hündin* essen. *Drei Bäume* wachsen und *Drillinge* werden geboren. In dem Märchen von den Goldkindern (Grimm Nro. 85) lässt sich der *Fisch* in *sechs Stücke* zerschneiden, je zwei sollen *Frau* und *Stute* des Fischers bekommen, zwei *vergraben* werden. *Goldene Lilien* wachsen und *Zwillinge* werden geboren. In einem andern deutschen Brüdermärchen (Kuhn und Schwartz nordd. Sagen S. 337) zerschneidet ein *Fischer* auf Geheiss eines Geistes ein *Kästchen* in *sechs Theile* und giebt je einen seiner *Frau*, *Stute* und *Hündin*, drei *vergräbt er unter der Dachtraufe*. *Waffen* wachsen hervor und *Zwillinge* werden geboren. In dem Märchen bei Pröhle (Kindermärchen Nro. 5) ist die Ueberlieferung fast vergessen. Ein Mann — heisst es da — hat Zwillinge und hat einst eine *Saat*, daraus wachsen zwei *Schwerter*, zwei *Hunde*, zwei *Schimmel*. In einer trümmerhaften Ueberlieferung des Märchens aus Westfalen bei Kuhn westfälische Sagen II, S. 219 kommt der *zerstückte Fisch* auch noch vor, aber am Schlusse und in anderer Verbindung, jedenfalls ein Beweis, wie eng verwachsen er doch mit dem Brüdermärchen ist.

In allen erwähnten Märchen werden *Stücke des Fisches in die Erde gegraben*, in einigen wachsen daraus *Waffen*, in

einem gälischen *Bäume*, ebenso in einem Tiroler, und in dem hessischen (Grimm Nro. 85) *Lilien*. Das *Welken* oder *Fallen* dieser Bäume oder Lilien deutet den Tod der Brüder an. In andern Fassungen des Brüdermärchens wird der Tod eines der Brüder meist durch das *Rosten eines Messers oder Schwertes*, das sie beim Abschied in einen Baum gesteckt, im serbischen Märchen (Nro. 29) durch *Trübung des Wassers* in einem Fläschchen, in einem schwedischen (Cavallius S. 81) ebenfalls durch *Trübung* einer *Quelle*, in einem andern (Cavallius S. 351) durch *Rothwerden von Milch* angezeigt. [1]).

Ueber die in mehreren in einander eingeschachtelten Dingen versteckte *Seele* der *Seejungfrau* des gälischen Märchens vergl. die Bemerkungen oben S. 102.

V. Conall Cra Bhuidhe.

Conall Cra Bhuidhe's, eines Pächters, vier Söhne erschlagen bei einer Schlägerei des Königs von Eirinn ältesten Sohn. Zur Busse soll Conall dem König das braune Ross des Königs von Lochlann schaffen. Er lässt sich mit seinen vier Söhnen durch einen befreundeten Müller in fünf Kleiensäcke stecken und kommt in den königlichen Stall. Aber als sie nun Nachts an das Ross Hand anlegen, macht es solchen Lärm, dass der König erwacht und Conall und seine Söhne gefangen werden. Der König will die Söhne am andern Morgen hängen lassen, dem jüngsten jedoch das Leben schenken, wenn Conall einen Fall aus seinem Leben erzählen könne, der eben so angst- und gefahrvoll gewesen sei. Conall erzählt nun ein gefährliches Abenteuer mit gespenstischen Katzen. Der König schenkt ihm das Leben des jüngsten Sohnes und verspricht ihm auch den folgenden für eine ähnliche Erzählung. Conall erzählt, wie er einst in die Höhle eines einäugigen Riesen gerieth, der ihn fressen

1) Ueber derartige Wahrzeichen, die Abreisende zurücklassen und an denen man ihr Befinden, ihren Tod, auch ihre Untreue, erkennen kann, werde ich gelegentlich ausführlicher handeln. Das Rosten der Messer kommt auch in der eigenthümlichen schottischen Fassung des Brüdermärchens vor, die Chambers Popular rhymes of Scotland, 3. ed., S. 238 ff. aus dem auch von Campbell mehrmals erwähnten Manuscript Mr. Buchan's mittheilt.

wollte, wie er aber unter dem Vorwand dem Riesen die Sehkraft des andern Auges wieder zu verschaffen ihn durch siedendes Wasser blendete, wie er dann in die Haut eines Bockes sich hüllend aus der Höhle entkam und den Riesen verspottete, wie dieser ihm zum Lohn für seine List einen Ring zuwarf, den er ansteckte, wie der Ring auf die Frage des Riesen „Wo bist du?“ antwortete „Hier!“, wie er deshalb mit einem Messer den Finger, an den er den Ring gesteckt, sich abschnitt und ihn ins Meer warf, und wie der Riese, durch den Ruf des Ringes „Hier!“ getäuscht, ersoff. Auch mit dieser Erzählung ist der König zufrieden und verspricht für eine dritte den dritten Sohn. Conall erzählt, wie er einst auf ein Eiland kam und dort in einer Höhle ein Weib traf, die eben ihr Kind schlachten wollte. Sie war nämlich in die Gewalt eines Riesen gerathen und sollte das Kind ihm zur Mahlzeit bereiten. Conall aber hiess sie das Kind verstecken und einen der in einer Kammer befindlichen Leichname kochen, er selbst aber steckt sich unter die Leichen, damit der Riese, wenn er Verdacht schöpfte, keine vermisse. So geschieht es. Aber beim Zählen der Leichen fällt ihm Conall's weisser Körper auf, er schleppt ihn in die Höhle und wirft ihn in den Kessel. Ehe er ihn aber kochen will, legt er sich schlafen und so entsteigt Conall dem Kessel und bringt den Riesen mit seinem eigenen Speer um. Als Conall diess erzählte, war die Mutter des Königs dabei und gab sich als jenes Weib und den König als jenes Kind zu erkennen. Conall erhielt nun auch seine andern Söhne und dazu das braune Ross und viele Kostbarkeiten.

Dieses Märchen findet sich — abgesehen von einem gleich zu besprechenden einzelnen Theile — meines Wissen nirgends sonst unter den in neuerer Zeit aus dem Volksmunde gesammelten Märchen, dagegen mit wenigen Abweichungen in einem litterarischem Werke des 12ten Jahrhunderts. Ein Mönch Johann von der Abtei Haute Seille schrieb zwischen 1184—1212 eine Historia septem sapientum. Diess Werk ist zwar verloren gegangen, aber eine Bearbeitung in französischen Versen unter dem Titel Li romans de Dolopathos von einem gewissen Herbers (1222—1228) erhalten [1]). Zufällig ist auch eine deutsche

1) Analyse und Auszüge von Le Roux de Lincy bei Loiseleur Deslong-

Uebersetzung aus dem 15ten Jahrhundert gerade von dem uns hier berührenden Stücke gefunden worden, wahrscheinlich nach dem lateinischen Original, nicht nach dem französischen Gedichte (Altdeutsche Blätter 1, 119 ff.). In den französischen Versen und der deutschen Prosa finden wir das gälische Märchen in seinen Hauptzügen vor: versuchter Diebstahl eines Rosses durch drei Brüder, deren einer sich in ein Bund Futter hat packen lassen und so in den Stall kommt, Rettung der Söhne durch die Erzählung des Vaters von grossen Gefahren, und zwar von der Blendung des Riesen, der zwei Augen hat, aber schlecht sieht, durch siedendes Oel, Schwefel, Pech u. s. w. unter dem Schein ihm eine Augenarzenei bereiten zu wollen, von der Flucht in der Haut eines Bocks, von dem verrätherischen Zauberring [2], ferner von der Frau, die in Gewalt von Unholdinnen ihr Kind schlachten soll, aber sammt dem Kinde gerettet wird [3].

Campbell S. 153 kennt das deutsche Märchen aus Grimm's Sammlung, wo es in einigen Auflagen unter Nro. 191 aus den altdeutschen Blättern aufgenommen war, während es aus der neusten 7ten Auflage wieder verschwunden ist.

Die Geschichte vom *geblendeten Riesen und der Flucht aus seiner Höhle* kommt ausserdem einzeln oder in anderer Verbindung, wie W. Grimm in s. Abhandlung „die Sage von Polyphem," Berlin 1857, nachgewiesen hat, vor bei den Griechen (Polyphem), Oghuziern, Arabern, Serben, Rumänen, Ehsten, Finnen, im russischen Karelien, in Deutschland, endlich — was Grimm nicht wusste — auch in Ungarn (Stier Ungarische Volksm. aus Gaal's Nachlass S. 146). Der Zauberring kommt bei den Oghuziern vor, in noch ähnlicherer Weise in der

champs Essai sur les fables indiennes (II) 113 ff. Ausgabe von Ch. Brunet und A. de Montaiglon Paris 1856. Unser Märchen daselbst pag. 276, bei Loiseleur p. 231.

2) Im französischen ruft der Ring, wie im gälischen: „Hier bin ich!" Im deutschen ruft der Ring selbst nicht, sondern sein Träger muss unwillkürlich rufen.

3) Im französischen heissen diese Unholdinnen Estries und sind boshafte Geister, wie Aeffinnen aussehend, im deutschen „wilde lüte, die in dem walde wonen, die man Stryges nent" und im weitern Verlauf als männlich gedacht.

rumänischen Fassung und zwar haut sich der Jüngling, wie im gälischen Märchen, den Finger ab und wirft ihn sammt dem Ring ins Wasser. Im serbischen tritt an die Stelle des Rings ein verzauberter Stab.

VI. Märchen von Conal Crovi.

VII. Märchen von Conal.

Zwei Varianten von Nro. V. In beiden der versuchte Rossdiebstahl, in beiden muss der Schuldige ähnliche Gefahren erzählen, darunter in beiden die Erzählung von der vom Riesen gefangenen Mutter, die ihr Kind schlachten und zum Essen zubereiten soll, in beiden erklärt nach jener Erzählung die Mutter des Königs, sie sei jene Mutter gewesen und das gerettete Kind der König. In Nro. VI kommen bei der Erzählung von der Mutter und Kind drei Gehängte in ganz gleicher Weise wie im Dolopathos vor. Das eine Abenteuer, was Conal in VI und VII erzählt, wie er in ein Grab eingeschlossen wird, vergleicht Campbell mit 1001 Nacht (Sindbad, Aladdin) und Decamerone II, 5.

VIII. Murchag und Mionachag.

Murchag und Mionachag gehen aus um Frucht zu sammeln. Murchag will sammmeln, Mionachag will essen. Da sucht Murchag eine Ruthe, die Ruthe aber heisst ihn erst eine Axt holen, die Axt einen Schleifstein, der Schleifstein Wasser u. s. w.

Dies in allen Theilen des Hochlands bekannte Kindermärchen ist nah verwandt dem deutschen vom Tode des Hühnchens (Grimm Nro. 80.), dem norwegischen von Hahn und Henne (Asbjörnsen Nro. 16) und dem elsässischen von Kätzchen und Mäuschen (Stöber els. Volksbüchl. S. 95). Im allgemeinen gehört es zu der zahlreichen Gattung der Kindermärchen, die man „Haufungsmärchen" genannt hat.

Im gälischen Märchen kommt am Schlusse auch der Zug vor, dass Wasser in einem Sieb geholt werden soll. Eine Krähe ruft „Crèah rooah s'còinneach" (Lehm und Moos), und so wird

das Sieb verklebt. In ähnlicher Weise macht in einem schottischen Märchen bei Chambers popular rhymes of Scotland, 3 ed., S. 241, ein Rabe einen Burschen auf das Auslaufen seines Kruges aufmerksam, und der Bursch verklebt den Krug.

IX. Der braune Bär des grünen Thals.

Ein König von Erin kann sein Augenlicht und die Kraft seiner Füsse nur wieder erlangen durch das *Wasser von der grünen Insel.* Seine *drei Söhne*, deren *jüngster* für *einfältig* gilt, ziehen aus es zu holen. Der jüngste kommt mit Hilfe eines Bären und dreier Riesen auf die grüne Insel und füllt nicht nur drei Flaschen mit dem Wasser, sondern findet auch noch ein *nicht alle werdendes Brot*, einen ebensolchen *Käse* und eine *immer volle Flasche*, die er sämmtlich mitnimmt, und endlich eine schlafende Jungfrau, bei der er schläft. Auf der Heimkehr treffen ihn seine Brüder, nehmen ihm die drei Flaschen ab und schlagen ihn halb todt. Dann lebt er verborgen bei einem Schmied. Die Jungfrau von der grünen Insel aber bekommt nach drei Vierteljahren einen Sohn. Sie zieht aus seinen Vater zu suchen. Die von dem Königssohn auf der Insel gefundenen Gegenstände, die Flasche, das Brot und der Käse, die er unterwegs bei den drei Riesen gelassen, bringen sie auf die Spur und durch einen *Vogel*, von dem sie weiss, dass er dem *Vater ihres Sohnes auf den Kopf springen* wird, prüft sie alle Männer in Erin und entdeckt endlich den Königssohn.

Dieses nicht durchweg gut erhaltene Märchen ist eine Variation des deutschen *vom Wasser des Lebens* (Grimm Nr. 97). Zu den von Grimm nachgewiesenen verschiedenen Gestaltungen füge man die litauischen Schleicher S. 26 und die — sehr abweichende — russische bei Vogl S. 117.

X. Die drei Soldaten.

Drei abgedankte Soldaten treffen mit drei verwünschten Jungfrauen zusammen, von denen sie einen *immer vollen Seckel*, ein *Wunschtüchlein* und eine *Pfeife, deren Pfiff ein Regiment Soldaten herzaubert*, geschenkt erhalten. Daran schliesst sich die Geschichte von der *ränkevollen Königstochter* und den

Aepfeln, deren eine Art dem sie verzehrenden Hirschhörner wachsen lässt, die andere Art sie wieder wegbringt, alles ähnlich wie in dem Volksbuche von *Fortunat's Söhnen* und in den verwandten Märchen. Vgl. Zacher's Artikel über Fortunatus in Ersch und Gruber's Encyklopädie und Grimm zum 122. Märchen. Zu Grimm's Nachweisen füge man noch zwei deutsche Märchen bei Zingerle Kinderm. aus Süddeutschl. S. 73, eins bei Curtze Volksüberlieferungen aus Waldeck S. 34, und ein rumänisches im Ausland 1856 S. 716, vgl. Gga 1862 S. 358. In dem hessischen Märchen bei Grimm und in dem waldeckschen sind die Helden auch drei arme Soldaten.

Unter mehreren gälischen Varianten, die Campbell mittheilt, ist besonders eine merkwürdig, in welcher die Soldaten *Schwanenjungfrauen* treffen und von ihnen einen nie leeren *Beutel*, ein *Horn*, das Soldaten herbeibläst, und ein *Messer*, durch dessen Oeffnung man sich überall hin versetzen kann, erhalten. In dieser Fassung wird die Königstochter von der Insel wieder nach Hause versetzt, indem sie ihre Nägel abschneiden will, des schlafenden Soldaten Messer nimmt und beim Aufschlagen desselben denkt: O wäre ich doch, wo mir die Nägel gewachsen sind!

XI. Die Thiere im Räuberhause [1])

Ein Schaf, ein Ochse, ein Hund, eine Katze, ein Hahn und eine Gans treffen einander auf der Flucht vor dem Schlachtmesser ihrer Herren, ziehen mit einander und finden Nachts im Walde ein Diebshaus, erschrecken und verscheuchen aber die Diebe daraus.

Das Märchen kommt in Deutschland mehrfach vor. In Grimm's (Nro. 27.) Bremer Stadtmusikanten sind die Thiere Esel, Hund, Katze, Hahn; bei Meier Volksmärchen aus Schwaben Nro. 3: Ochs, Pferd, Hund, Hahn, Katze, Gans; bei Kuhn westfälische Sagen II S. 229: Pferd, Esel, Ochse, Kuh, Ziege, Schaf, Hund, Katze, Gans, Hahn, Henne, Ente; bei Rollenhagen (Grimm in den Anmerkungen zu Nro. 27): Ochs, Esel, Hund, Katze, Hahn, Gans.

1) Bei Campbell: Das Märchen vom weissen Schaf.

XII. Die Tochter der Wolken.

Ein Pachter verspricht einem Hunde eine seiner drei Töchter zur Frau. Die jüngste willigt ein und zieht mit dem Hunde weg, der Nachts ein schöner Mann wird. Durch dreimalige Ueberschreitung eines Verbotes verliert sie ihn und zieht aus ihn wieder zu finden. Sie trifft ihn, wie er — von der Hundsgestalt erlöst — Hochzeit mit der Tochter des Königs der Wolken gemacht hat. Für eine von selbst nähende Nadel, eine von selbst schneidende Scheere und einen von selbst sich einfädelnden Faden, welche Gegenstände sie unterwegs von drei Schwestern erhalten hat, verschafft sie sich dreimal von der Königstochter die Erlaubniss im Schlafgemache ihres Mannes die Nacht zuzubringen, und beim dritten Male, da er den ihm auch diessmal von der Königstochter gereichten Schlaftrunk nicht getrunken hat, gelingt es ihr sich ihm zu erkennen zu geben und seine Liebe wieder zu gewinnen.

Diess in der vorliegenden Fassung vielfach getrübte Märchen stimmt der Hauptsache nach zu Grimm's (Nro. 88) Löweneckerchen, was Campbell übersehen hat, zum Theil auch zu der Variante von (Nro. 127) Eisenofen (III, 208), wo die suchende Gattin von Sonne, Mond und Sternen ein goldnes Spinnrad, eine goldene Haspel und eine goldene Spindel erhält und dafür sich den Zulass in ihres Mannes Schlafzimmer erkauft.

Nah verwandt mit diesem Märchen, zugleich aber auch mit Nro. III ist ein schottisches Märchen, das Chambers Popular rhymes of Scotland, 3 ed., S. 244 ff. in zwei Fassungen mittheilt, das Märchen vom „schwarzen Ochsen von Norwegen." In der einen Fassung muss das Mädchen einen Glashügel — wie in Nro. III einen Gifthügel — überschreiten, was sie nur mit Hilfe eiserner Schuhe kann, die ihr ein Schmied verfertigt, dem sie dafür sieben Jahre dient.

(Fortsetzung folgt.)

Sprachwissenschaftliche Beiträge zur Grammatik der indogermanischen Sprachen.

Von

Friedrich Müller.

(Schluss).

II. Bemerkungen über die Zahlwörter.

Die Zahlenausdrücke sind diejenigen Formen, welche am meisten in den Sprachen, die zusammengehören, übereinstimmen, so dass man, wenn die anderen Punkte in Richtigkeit sind, auch auf sie beim Erweise der Verwandtschaft zweier Sprachen einiges Gewicht legen kann (Heyse System 105); sie sind aber auch zugleich jene Formen, die den Forscher am längsten über ihren Ursprung in Zweifel lassen und in ihren Elementen fast in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt sind. Heyse (ibid. 104) nennt die Entstehung der Zahlwörter mit Recht eines der schwierigsten Probleme der etymologischen Sprachforschung. —

Bekanntlich hat Bopp, der Begründer der vergleichenden Grammatik, in seinen vortrefflichen Schriften den indogermanischen Sprachkörper mit unvergleichlichem Scharfsinne analysirt, und von jeder Form den Ursprung und selbst die Bedeutung ihrer einzelnen Elemente dargelegt: was aber die Zahlenausdrücke betrifft, so hat er, abgesehen von der Vermittelung der Formen in den einzelnen Sprachen, nur haltlose Muthmassungen aufstellen können, die sich augenblicklich, selbst wenn er dies nicht bemerkt hätte, als solche erweisen.

So erklärt Bopp (vergl. Gramm. II 68) nach Lepsius Vorgange *c'atvar*, den Ausdruck für „vier“ im Sanskrit, gestützt auf die lautliche Uebereinstimmung der Femininformen *c'a-tasras* „vier“ und *tisras* „drei“ als aus 1 und 3 zusammengesetzt, wo-

bei *c'a* als eine Abkürzung von *êka* „eins" gefasst wird. — Weiter (ebend. II 72) wird *panc'an*, dessen Urform *panc'a* sein soll, als 4 + 1 erklärt, und dabei *c'a* als „eins" und *pan* = *pam* als versteinerte, mit einem Accusativzeichen versehene, Form des *c'a* von *c'atvar* als Repräsentant desselben angesehen. —

Was nun Bopps Erklärung von *c'atvar* als 1 + 3 betrifft, so ist einestheils eine solche Zusammensetzung der einfachen Zahlen unter Zehn, da sich auf diesem Sprachgebiete sonst nirgends Spuren davon finden, nicht wahrscheinlich, anderestheils ist es nicht statthaft, falls eine Zusammensetzung angenommen wird, das unwesentliche Element *ka* gegenüber dem wesentlichen *ê* = *ai* in dieselbe übergehen zu lassen. Die Etymologie von *panc'an* bedarf nach dem wohl keiner längeren Widerlegung, da das Gekünstelte der Zusammensetzung auf der Hand liegt. — Ebenso brauchen die obgleich scharfsinnigen aber vagen Erklärungen der einzelnen Zahlen von Lepsius, Schasler u. a. wohl nicht einzeln erwähnt zu werden, da sie entweder Pott oder andere Forscher näher beleuchtet haben.

Meiner Ansicht nach ist es bei Erklärung von Formen in der Sprache vor allem andern nöthig, jene, die auf gleicher Bildung beruhen, zusammenzuhalten und von da aus dann jede einzeln zu betrachten.

Uebersehen wir die Zahlenreihe bis „zehn", deren Erklärung hier versucht werden soll, und die den ferneren Bildungen zu Grunde liegt, so kann uns der Parallelismus der Formen *panc'an*, *saptan*, *ashtan*, *navan*, *daçan* nicht entgehen. — Ich schreibe *ashtan*, nicht *ashtau*, aus Gründen, die sich später ergeben werden und halte die Form ganz und gar nicht für einen *Dual*, sehe daher von all' den Hypothesen nach denen *ashtan* = 2 × 4 bedeuten soll, ganz ab. —

Heben wir vor allem *daçan* hervor, da uns dieses am ehesten zum Ziele führen wird. Bekannt ist, dass in den Ausdrücken *Skr. trinçat, catvârinçat, panc'âçat* lat. *trîginta, quadrâginta, quinquâginta* griech. τριᾶκοντα, τριήκοντα, τεσσαρᾶκοντα, τεσσαρήκοντα, πεντήκοντα. die Zahl „zehn" als zweiter Bestandtheil der Form enthalten ist. Man kann nun entweder annehmen *daçan* sei mit Verlust des anlautenden *da* hier eingetreten und muss dann das vor dem *çan* stehende *n*, *in* oder Verlängerung des Vocals unorganisch fassen, oder, was mir wahrscheinlicher dünkt, man fasst

das *n*, *in* und die Verlängerung des Vocals organisch (vgl. Bopp vergl. Gramm. II. 88) und erklärt sie als Ueberreste des *da* von *daçan*. Diese Frage geht uns hier eigentlich nichts an und hat für uns nur untergeordnetes Interesse; es handelt sich um Feststellung des Auslautes von *daçan*. Vergleicht man die Formen *çat*, *ginta*, *χοντα* mit *da-çan* so ist die Annahme, die Urform des letzteren habe *daçant* gelautet, keine unstatthafte. Ist aber *daçan* = *dáçant* so ist wohl auch *panc'an* = *panc'ant*, *saptan* = *saptant*, *ashtan* = *ashtant*, *navan* = *navant* [1]). Auf diese Weise gewinnen wir Participialformen und können bei Untersuchung der Etymologie einer jeden dieser Zahlformen wenigstens das *an* = *ant* als Suffix aus dem Spiele lassen. — Ferner sehen wir, dass in den Formen keineswegs so abstracte Begriffe stecken können, als man gewöhnlich glaubt, sondern dass ganz concrete Anschauungen denselben zu Grunde liegen müssen. —

Interessant ist es, dass alle also gebildeten Zahlenausdrücke von fünf bis zehn eine Reihe bilden, die nur durch *sechs* sanskr. *shash* griech. ἕξ lat. *sex* unterbrochen wird. — Nach dem in der Reihe waltenden Parallelismus ist es aber nicht unwahrscheinlich auch in der Zahl sechs, deren älteste Form in dem sendischen *kswas* uns erhalten ist, eine ähnliche Form zu vermuthen = *kswat* (*kswant*), wie wir denn die Bildungen auf *as*, *us* aus den Participialbildungen in *at*, *ant* schon in der ältesten Zeit hervorgehen sehen. — Ja ich bin gar nicht abgeneigt auch in der Zahl vier *c'atvar* einen gleichen Vorgang anzunehmen und eine Urform *c'atvant* = *c'atvat* = *c'atvas* = *c'atvar* zu postuliren. — Nach diesem zerfällt die Reihe der Zahlen bis zehn in zwei Abtheilungen. Die erste Abtheilung umfasst die drei ersten Zahlen.

1) Wenn Bopp bei Kuhn Zeitschf. III. 6. bemerkt, dass die Stämme der im nom. acc. voc. auf *a* ausgehenden Zahlwörter auf *n* enden, welches sich in den germanischen Sprachen in den Benennungen der Zahlen 7, 9, und 10 behauptet hat, und eine Zerrüttung im Declinationssystem haben die Sanskrit-Zahlwörter dadurch erfahren, dass sie im Nom. acc. voc. singulare Wortformen haben; daher z. B. *nava* vom Stamme *navan*, wie *nâma* von *nâman* „Namen," so ist er auf der rechten Spur, das Wahre zu finden. Denn gerade so wie *nâman* verglichen mit *ὀνομαϝ-* (vgl. *ὀνομαίνω* = *ὀνομαν-ί-ω*) auf ein *nâmant* = *g'nâmant* zurückgeht, ebenso müssen wir auch nach dieser Bemerkung dasselbe von *panc'an*, *saptan*, *navan*, *daçan* annehmen, und dafür *panc'ant*, *saptant*, *navant*, *daçant* als Urformen postuliren. —

1 Skr. *êka*, Send *aiva* Pehlewi אירק neup. یک griech. εἷς (= ἑμ-ς) μία (= ἑμία) ἕν (= ἑμ) lat. *unus*, 2 *dvâu*, 3 *tri*. Die zweite Abtheilung begreift die Zahlenausdrücke von vier bis zehn, 4 = *c'atvant*, 5 = *panc'ant*, 6 = *kswant*, 7 = *saptant*, 8 = *astant*, 9 = *navant*, 10 = *daçant*.

Was die Erklärung der einzelnen Ausdrücke anlangt, darüber bemerke ich folgendes:

pancant habe ich schon bei Kuhn und Schleicher Beiträge II. 397 als Participialform gefasst und mit *pankti* „Reihe" verglichen (vgl. auch Benfey's Glossar zur Chrestomathie — *panc'* = *apa-anc'* „ausbreiten"). Die Bedeutung desselben ist ausbreitend — und in Folge dessen zusammenfassend d. h. Hand und als Inbegriff der fünf Finger = *fünf* [1]). — Der Begriff Hand für fünf liegt auch im Semitischen חמשׁ (*châmês*) arab. خمس, das, wie schon andere Forscher bemerkt haben, mit der semitischen Wurzel *cham*, *kam*, *kab*, (vgl. lat. *capio*) zusammenhängt. Dass hier mehr als dieser auf die innere Sprachform gehende Zusammenhang vorhanden sei, wird wohl Niemand, der unter Etymologie mehr als eine nach dem zufälligen Schall der Worte jagende Wissenschaft versteht, behaupten wollen. —

Inwiefern aber der Begriff Hand im Zahlensysteme eine grosse Rolle spielt, und ihn alle Naturvölker kennen, darüber kann Jedermann in Pott's vortrefflichem Werke „*Die quinare und vigesimale Zählmethode*" reichliche Belehrung schöpfen. Nach dem eben Bemerkten wird auch Niemand es mir verübeln, wenn ich die Etymologie *panc'an* = *pâṇi-c'a* (*Benary*) oder *upa* + *ni* + *c'i* (*Pott Zählmeth.* 123) — nicht näher beleuchte, indem in ersterer das Wort *pâṇi* (wohl = *pârni*?), in letzterer die Annahme einer unerhörten Verstümmlung der einzelnen Elemente gegen eine nur gewissermassen wahrscheinliche Richtigkeit sprechen. —

Zehn im Vergleiche zu „fünf" sollte consequent, wenn ersteres Hand bedeutet, „zwei Hände" bedeuten. Und wirklich haben mehrere Forscher, besonders Lepsius, diese Ansicht mit

---

1) Die neuerdings so sehr beliebte Erklärung von *panc'an* = *kanka'* ist deswegen unstatthaft, weil dann (vermöge der Reduplicationsform) „fünf" eine *gerade* Zahl sein müsste.

vielem Scharfsinn zu verfechten gesucht. Man hat in *da* von *daçan* den Ausdruck für zwei *dϝa* (*dva*) erkannt und von da aus musste in dem übrig bleibenden *çan* (ältere Form *kan*) die Zahl fünf *panç'an* stecken. Diess ist jedoch nach dem, was ich oben bemerkt habe, unstatthaft und wir müssen consequent *daç-ant* theilen. Ich erkläre die Form als Participium einer Wurzel, die ich im griechischen *δεχ-* *δεκ-* in der ursprünglichen Bedeutung „aufnehmen" finde. — Die Bedeutung von *daçan* ist hiernach „fassend" — „*um*fassend" (mit zwei Händen). Dieselbe Anschauung liegt auch in dem semitischen עשׂר, عشر, dessen Wurzel „versammeln" (vgl. عشيرة *tribus*, عشرة *agmen hominum* und קשׂר) bedeutet.

Die Zahl sechs, als deren relativ älteste Form wir *kswas* angenommen haben, eröffnet die Zählung mit der zweiten Hand. Was ist nun natürlicher, als den Daumen, den Repräsentanten für „sechs" — den Dicken, „Schwellenden" zu nennen? — Wenn ich eine Erklärung des *kswas* aus der Wurzel *çu* (vgl. *kshvid* = *svid*, *khêv* = *sêv*) vorschlage, so ist es eben nur ein Versuch, die sonst äusserst schwierige und unerklärte Form nur einigermassen zu deuten. Bedenken wir, dass abgesehen von der Verstümmelung, von der alle Zahlenausdrücke mehr oder weniger betroffen wurden, die indogermanische Urform nicht in dem sanskritischen *shash*, sondern in der Sendform *kswas* zu suchen ist, so werden wir leicht errathen, was man von der Ansicht, die indogermanische Form *shash* sei mit der semitischen שׁשׁ verwandt, die, beiläufig bemerkt, aus שׁרשׁ entstanden ist, zu halten habe. —

saptan, den Ausdruck für sieben, beziehe ich auf den zweiten Finger der zweiten Hand, und denke an *ἑπ-* „nachfolgen" (*ἑπτ-* verhält sich zu *ἑπ-*, wie *plecto* zu griech. *πλέκω*, wie *flecto* zu *bhug'*). Das Wort heisst demnach: „der folgende". Auf ähnliche Weise scheint mir *navan* gefasst werden zu müssen, das ich zwar mit *nava*, *νέϝος* zusammenstelle, aber nicht auf eine neue Tetrade beziehe (Lepsius), sondern der Ausdruck heisst wohl „der letzte" vor zehn, d. h. vorletzte wie *novissima dies* = *ultima*. —

ashtan, als dessen Urform (vgl. *ὀκτώ*, *octo*) sich *aktant* ergibt, vermittele ich mit *ἀκ-*, *ac-us* und verstehe darunter den mittleren Finger der zweiten Hand, als den „die Spitze bildenden" — „hervorragenden", ebenso wie *tri* von *tr* nicht auf das Ue-

berschreiten der zwei (Bopp), sondern wohl auf den Umstand zu beziehen ist, dass der Mittelfinger die beiden ersten überschreitet, über sie hervorragt. —

Was nun *catvar* betrifft, bei dem ich auf die Masculinform mehr Gewicht lege, als auf die Femininform, da diese auf das Sanskrit und Send beschränkt ist, so kann man es entweder an *c'atura* „geschickt" anknüpfen und den Ausdruck entweder auf das Handhaben der vier grösseren Finger, oder auf die vier Gliedmassen beziehen (vgl. *ubhau, ambo, ἀμφω* verglichen mit *ambaka* wohl = „die beiden Augen"?), oder, was mir fast passender scheint, in *c'atvar* eine reduplicirte Form statt *tatvar* (vgl. *τέτταρες*) erblicken. Dafür scheint auch der Umstand zu sprechen, dass neben *c'aturtha* auch eine Form *turya*, *turîya* Send. *tûiryo* sich findet, und das Armenische in seinem Ausdrucke für „vier" չորք (*č'ork'*) nur *tvar* bewahrt hat. — Was nun die begriffliche Seite des Ausdruckes betrifft, so geht er auf die obige Erklärung im Ganzen wieder hinaus; man muss jedenfalls die Form an *tu* (vgl. neup. تو) anknüpfen.

Zu dem sanskr. Infinitiv mane.

Den leeren Raum auf dieser Seite will ich benutzen um auch im Zend einen Reflex des sanskr. Infinitivs auf mane = *μεναι* (vgl I, 606 und II, 97) nachzuweisen. Er findet sich Yaçna IX, 2 avi mãm çtaomaiñê çtûidhi „mich zu preisen, sage Preis."

Th. Benfey.

Ein Märchen von der Thiersprache, Quelle und Verbreitung.

Von

Theodor Benfey.

Trotz dem dass jetzt schon für so viele Märchen und Erzählungen der indische Ursprung für das Auge jedes Unbefangnen nachgewiesen und von allen, die sich ernsthaft mit diesen Untersuchungen beschäftigen, anerkannt ist, tauchen noch immer Bedenken gegen diese Zurückführung auf und es mag noch sehr viele geben, welche die unverkennbare Aehnlichkeit und Gleichheit so vieler auf den von einander entlegensten Punkten erscheinender derartiger Compositionen sich auf eine andre Weise erklären möchten.

Es giebt aber überhaupt für solche und auch andre Aehnlichkeiten und Gleichheiten in den menschlichen Schöpfungen nur drei Wege der Erklärung; entweder sind sie dem Zufall zuzuschreiben, oder sind Folge der Einheit des Menschengeistes, oder ruhen auf historischem Zusammenhang. Im Allgemeinen wird aber nun Niemand in Abrede stellen, dass alle drei Momente bei der Gestaltung der menschlichen Schöpfungen anzuerkennen sind. Dass in Folge der Einheit des Menschengeistes gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, wird niemand leugnen und ist auch von denen nicht bekämpft, welche die Entstammung jener Compositionen aus Indien behaupten; eben so wenig wird irgend Jemand in Ernst behaupten, dass unter den unzähligen Combinationen, durch welche die menschlichen Schöpfungen sich entwickeln, nicht auch der Zufall sein Recht geltend machen konnte. Aber von der andern Seite giebt es schwerlich einen

so eingefleischten Vertheidiger der selbstständigen Entstehung derartiger Aehnlichkeiten und Gleichheiten, dass er nicht auch, von der Geschichte belehrt, in manchen Fällen Einfluss des historischen Zusammenhangs der Menschheit anerkennen wird.

In der principiellen Auffassung derartiger Erscheinungen wird also eigentlich kaum ein Unterschied bestehen. Im Allgemeinen wird Jedermann den Einfluss aller drei Momente für die Erklärung derselben als berechtigt anerkennen. Die Differenz beginnt erst bei Anwendung derselben auf die einzelnen Erscheinungen, insofern da die Frage entsteht, was ist in einem bestimmten Fall der Einheit des Menschengeistes oder dem Zufall zuzuschreiben, so dass es als selbstständig an verschiednen Orten entstanden angesehen werden kann, und was dem historischen Zusammenhang dieses ζῶον ἱστορικόν, sodass es nur an einem Ort entstanden sein konnte und dahin, wo es sonst erscheint, von da aus entweder unmittelbar oder durch Vermittlung gelangt ist. Es giebt Mittel genug, um diess wenigstens in einer grossen Anzahl von Fällen, zumal in dem Gebiet der Märchen, Erzählungen u. s. w., mit einem Worte in dem der Unterhaltungspoësie, mit vollständiger Sicherheit oder grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit zu bestimmen und sowohl nach den bisher von andern und mir veröffentlichten als den von mir weiterhin zu veröffentlichenden Untersuchungen darf ich mit Bestimmtheit die Ueberzeugung aussprechen, dass für solch eine Menge von hieher gehörigen Compositionen ihre Abstammung aus Indien nachgewiesen werden wird, dass wenn in Thatsachen ein Schluss von der Majorität auf die Minorität berechtigt wäre, hier sicher die Lage der Art wäre, dass man ihn sich verstatten dürfte.

Was übrigens den Werth derartiger Untersuchung über die Verbreitung dieser Compositionen von einem Orte zum andern betrifft, so betrachte ich die Verfolgung derselben keineswegs als ein Spiel müssiger Neugier, sondern als ein Moment, welches in vielen Beziehungen für die Erkenntniss sowohl des innern Lebens — des poëtisch schöpferischen und gestaltenden — insbesondre, als auch des äusseren — mit andern Völkern in Berührung gerathenden — höchst beachtenswerth ist und nicht unerhebliche Resultate theils schon gewährt theils verspricht.

Wenn einige diese Art Untersuchungen desswegen perhor-

resciren und in Misscredit zu bringen suchen, weil sie die Erfindungsgabe der Dichter auf ein solches Minimum reduciren, dass sie sie fast ganz in Abrede zu stellen scheinen, so mögen sie selbst sich ins Gedächtniss zurückrufen, wie wenig Werth der wahre Dichter auf die Erfindung von Stoffen legt; ihm ist unendlich wichtiger einen guten Stoff zu *finden* als zu erfinden. Die grossen griechischen Dichter verdanken keinen geringen Theil ihrer Grösse dem Umstand, dass sie ihre Stoffe nicht allein schon vorfanden, sondern schon poëtisch so durcharbeitet vorfanden, dass sie nur nöthig hatten sie der speciellen Form anzupassen, in welcher sie sie von neuem gestalten wollten. Ja, so paradox es klingen mag, glaube ich dennoch fast annehmen zu dürfen, dass ein selbsterfundner Stoff einer wahrhaft poëtischen Behandlung von Seiten des Erfinders gar nicht fähig ist. Doch ist hier nicht der Ort einen Versuch zu machen, die Wahrheit dieser Annahme zu erhärten, was, wie ich nicht verkenne, mit Schwierigkeiten verbunden ist, die ich nicht wegzuräumen vermöchte. Ich will mich lieber — der Ueberschrift gemäss — wiederum zur Betrachtung der Geschichte eines Märchens wenden, um für die Resultate, welche ich in meiner Behandlung des Pantschatantra theils gegeben theils angedeutet habe, einen neuen Anhalt zu liefern.

Ich habe eines gewählt, welches insbesondre wegen seiner grossen Verbreitung einer besondern Behandlung werth ist. Es reicht nämlich von Indien über West-Asien und Europa bis in die Mitte von Afrika und ist also eines von den im Ganzen noch wenigen Producten der indischen Phantasie, welche höchst wahrscheinlich sich über die ganze alte Welt verbreitet haben.

Wir besitzen dasselbe, so viel mir bekannt, in drei indischen Formen. Die eine erscheint im Râmâya*n*a, die andre im Harivam*ç*a, einer Art Ergänzung zum Mahabhârata die dritte in einer tamulischen Bearbeitung der Vetâlapantschavim*ç*ati (fünf und zwanzig Erzählungen eines Leichengespenstes). Nach den Hauptergebnissen der indischen Literaturgeschichte ist es keinem Zweifel zu unterwerfen, dass diese drei Werke im grossen Ganzen sich in der Reihenfolge gefolgt sind, in welcher ich sie aufgezählt habe. Allein bei der — man kann es nicht Freiheit, sondern nur Zügellosigkeit nennen — mit welcher die Inder fast alle Theile ihrer Literatur — ausser den speciell religiösen Grund-

schriften — behandelt haben, entscheidet das Alter einer Schrift im Allgemeinen fast so gut wie gar nichts für das Alter seiner Theile. An diesen mag so viel geändert, und zugesetzt, seltner — obgleich auch diess vielfach nachzuweisen ist — ausgelassen sein, dass mit dem Nachweis des höheren Alters vor einer andern Schrift manchesmal kaum mehr bewiesen sein mag, als das höhere Alter der Abfassung überhaupt, aber nichts weniger als das der Gestalt, in welcher sie auf uns gekommen ist. Demgemäss wäre es nicht unmöglich, dass die Form des von uns zu besprechenden Märchens, welche im Harivaṁça erscheint, älter ist als die im Râmâyaṇa, ja selbst die in der tamulischen Bearbeitung könnte älter als alle beide sein. Um über das relative Alter der Formen zu entscheiden sind wir also in solchen Fällen mehr auf die innern Gründe als auf die äussern verwiesen. Allein auch hier sind unsre Criterien in Bezug auf Märchenentwicklung noch keinesweges sicher. Ich will daher — zumal da die Entscheidung über die älteste indische Form für unsre Aufgabe von keinem so grossen Belang ist — auch diese Seite der Frage nicht genauer berühren; kann jedoch nicht umhin, im Allgemeinen zu bemerken, dass auf mich die Fassung im Harivaṁça einen bedeutend alterthümlicheren Eindruck macht, als die im Râmâyaṇa, und ich glaube fast, dass es dem Leser eben so gehen wird, sobald er sie weiterhin kennen lernt.

Für das höhere Alter der im Harivaṁça vorliegenden Form spricht aber ferner noch ein Umstand. Während das Märchen im Râmâyaṇa, wie wir sehen werden, nur als Gleichniss dient und selbstständig auftritt, ist es im Harivaṁça noch in eine heilige Legende verwebt und schon aus vielen Beispielen in meinem Pantschatantra kann sich der Leser überzeugen, dass die literarisch letzterreichbare Stelle der Märchen eine bedeutsame Stellung in der Heldensage oder Heiligenlegende ist, so dass eine solche Fassung schon an und für sich stets die Wahrscheinlichkeit für sich hat, älter zu sein, als die selbstständige Märchenform.

Ein weitrer Grund für das höhere Alter dieser Form hat nur für diejenigen eine überzeugende Kraft, welche sich mit mir dafür entschieden haben, dass der literarische Brennpunkt der Märchen und überhaupt der Unterhaltungspoësie in letzter Instanz in den buddhistischen Schriften oder überhaupt in der in-

tellectuellen Thätigkeit der Buddhisten zu suchen sei. Ich glaubte zwar schon in meinem Pantschatantra genügende Zeugnisse für diese Ansicht beigebracht zu haben, und habe mit Freuden auch bei vielen Mitforschern vollständige Beistimmung gefunden; allein es haben sich auch Stimmen dagegen erhoben und ich erkenne daraus, dass es noch mehr Nachweise der Entstehung von Märchen aus buddhistischen Legenden bedürfen wird. (vgl. jedoch jetzt auch in dieser Zeitschrift I, 371 ff. Göttinger Gel. Anz. 1862 S. 357 ff.), ehe diese Ueberzeugung allgemein Fuss fassen kann.

Auch dieses Märchen hat alle Wahrscheinlichkeit für sich ursprünglich ein buddhistisches gewesen zu sein. Denn es knüpft sich — wie die Legenden in den buddhistischen Jâtaka's almost invariably nach Spence Hardy's Mittheilung in dem Manual of Buddhism 101 ff. (vgl. noch andre Stellen in meinem Pantschatantra Einleitung §. 221 S. 573) — ebenfalls an einen König Brahmadatta. Von demselben König wird dicht vor dem hier behandelten in Harivaṁça auch dasjenige Märchen erzählt, welches meinen Untersuchungen gemäss auch im Grundwerk des Pantschatantra enthalten war und uns in dem arabischen Ausfluss desselben bewahrt ist (s. Pantschat. Einl. §. 221 S. 560 ff.). Habe ich wegen dieses Namens und aus vielen andern Gründen, welche in der Einleitung zum Pantschat. zerstreut erscheinen, sich aber zu dem Resultat vereinigen, dass das Grundwerk des Pantschat. ein buddhistisches war (s. Pantschat. Vorr. S. XI), mit Recht geschlossen, dass dieses letztere (Pantschat. Einl. §. 221 besprochene) Märchen aus buddhistischen Schriften herrührt, also aus einer solchen — sei es nun unmittelbar oder mittelbar — in den Harivaṁça hinübergenommen ist, so macht es der Zusammenhang, in welchem das hier zu besprechende Märchen mit ihm steht, seine fast unmittelbare Stellung hinter ihm fast unzweifelhaft, dass es eben daher, also ebenfalls aus einer buddhistischen Schrift, entlehnt ist. Dagegen spricht auch die Darstellung nicht im mindesten. Denn abgesehen von den Aenderungen, die vom brahmanischen Gesichtspunkt aus, welcher im Harivaṁça natürlich herrscht, nothwendig vorzunehmen waren, ist die ganze darin hervortretende Anschauung eine buddhistische (vgl. weiterhin die beiden Anm. zu Vs. 1212); ja man würde sie eher für buddhistisch als brahmanisch halten, wenn man nicht

theils schon wüsste, theils immer mehr erkennte, von welchem ungeheuren Einfluss der Buddhismus auf die Umgestaltung des Brahmathum war, einem Einfluss, dem, wie mir scheint, das Brahmathum nicht zum wenigsten seine kaum erklärbare Verschiedenheit von der alten Religion der indischen Arier verdankt.

Dafür, dass die Form im Râmâyana eine spätere ist, als die im Harivaṁça, spricht auch der Umstand, dass das Märchen nur in der Recension erscheint, welcher Aug. Wilh. von Schlegel in seiner Ausgabe gefolgt ist, keinesweges aber in der von Gorresio zu Grunde gelegten. Da nun, wie schon bemerkt, Zusätze im Allgemeinen häufiger sind, als Auslassungen, also wahrscheinlich ist, dass diess erst ein späterer Zusatz sei, so mögen wir auch daraus einen Grund für die Priorität der Form im Harivaṁça entnehmen dürfen.

Allein wennauch alle diese Gründe für das höhere Alter der letzteren fehlten, würde ich sie dennoch der des Râmâyana vorausschicken, weil diese mit der in der tamulischen Bearbeitung der Vetâlapantschavinçati enger verwandt ist, an welche sich wiederum die ausserindischen näher anlehnen, so dass die im Hariv. eine Art Sonderstellung einnimmt, obgleich fast in allen auch noch sehr bestimmte Anklänge an sie hervortreten.

Dieses vorausgeschickt, wenden wir uns nun zu der Darstellung im Harivaṁça.

In der Belehrung über die Pitri's (die Väter, Manen), welche Mârkandeya dem Bhîshma ertheilt, heisst es bei der Schilderung der Vahirshada genannten Classe Vs. 977 981:

Eine geistige Jungfrau stammt von diesen, Pîvarî genannt,
Oder Jogâ, die Frau eines Joga [1]) und Joga-Mutter auch.
Irdisch leben im Zeitalter Dvâpara [2]) wird die heilige.
Der fromme Çuka, entsprossen vom Stamme der Parâçara,
Ist dieser Zeit Mahâyogin [3]), ein hehrer Zwiegeborener [4]),

---

1) Joga ist die contemplative Andacht, welcher die Inder die höchsten intellectuellen Wirkungen zuschreiben. Mit ihr steht die Kabbala in Verbindung.

2) Das dritte der indischen Weltalter.

3) Die contemplative Andacht in hohem Grade besitzend.

4) Die Mitglieder der drei ersten indischen Kasten heissen zwiefach ge-

Der Aranî Sohn und Vjâsa's, wie Feuer flammend, frei von Rauch.
Der wird mitPîvarî zeugen — dieser Pitrientsprossenen —
Eine Tochter und vier Söhne, andachtbeflissne, mächtige:
Krischna Gaura Prabhu Çambhu und die Tochter Kritvî genannt,
Die, Anuha's Gemal werdend, Brahmadatta gebären wird.

Dann fährt Mârkandeya weiter in der Schilderung der Pitri fort und schliesst, dass Bhîshma auch das erfahren solle, was er durch die Gunst des Gottes Sanatkumâra, dem er auch jene Belehrung verdankt, gehört habe. Darauf beginnt dann die Legende vom Brahmadatta und seinen Gefährten (Vs. 1013) mit den Worten des Sanatkumâra:

Zwiegeborne Bharadvâdscha-Söhne lebten — o Vater! — einst,
Die den Joga erlangt hatten, doch eingebüsst durch schlechtes Thun.
Betroffen von der Einbusse, fehlend gegen des Joga Pflicht [1]),
Ohne Erkenntniss am Ufer des grossen Seees Mânasa,
Bethört der Sache nachsinnend, wie in Wasser Verlorenem,
Verfielen sie dem Recht Kâla's [2]) ohne dass Joga sie erlangt.
Die Jogalosen dann wohnend unter den Göttern lange Zeit
Wurden geboren als Erben des Kauçika im Kurufeld [3]).

Nachdem der Gott mehrere metempsychosische Betrachtungen daran geknüpft, verschwindet er. Mârkandeya hat aber von ihm ein himmlisches Auge erhalten; mit diesem erblickt er nun jene als Söhne des Kauçika und fügt hinzu (Vs. 1039).

Der siebente dieser Brahmanen Pitrivartin [4]) dem Namen nach
Wie auch nach Tugend und Werken ward König Brahmadatta dann.
Çuka's Tochter gebar diesen, die Kritvî, als der Erde Herrn
In der schönsten Stadt Kâmpilya dem besten König Anuha.

Bhîshma, welchem Mârkandeya alles diess erzählt hatte und der es dem Judhishthira wieder erzählt, unterbricht nun seine Erzählung, um Brahmadatta's Stammbaum mitzutheilen. Da heisst es denn Vs. 1047 ff.

---

borene, weil sie eine Weihe erhalten, welche wie eine zweite Geburt angesehen wird.

1) Es ist O°चारिणः zu corrigiren.

2) „Des Todesgottes" d. h. sie starben.

3) Corr. O°क्षमाः.

4) „Die Manen ehrend."

Pratîpa's meines Grossvaters des König-Weisen [1]) Zeitgenoss
War, o König! wie ich hörte, Brahmadatta der Männerfürst,
Der hochbeglückte, andächt'ge, der König-Weisen trefflichster.
Er kannte alle Thierstimmen auf aller Wesen Wohl bedacht.
Sein Andachtlehrer und Freund war der hochberühmte Gâlava
Welcher, schaffend die Lautlehre, die Krama-Lesung eingeführt [2])
Kandarîka der andächtige war eben dessen geheimer Rath.
Und in allen Existenzen waren diese Gefährten stets
In sieben Geburten unmassen glänzende sieben allesammt,
Wie gesagt hat Mârkaṇḍeya der bussreiche hochglückliche.

Es folgt nun die lange Reihe der Könige, in deren Stamm Brahmadatta geboren ward. Da sie fast nur aus Namen besteht, so lassen wir sie im Allgemeinen unübersetzt, und heben nur die Stelle daraus hervor, welche sich wieder auf Brahmadatta bezieht. Sie lautet Vs. 1065 ff.

Des Vibhrâdscha alsdann Sohn war der König Anuha genannt,
Der strahlte als Çuka's Eidam der Kritvî hochberühmt Gemal.
Brahmadatta den hochmächt'gen König-Weisen zeugt Anuha.
Dess Sprössling war der andächt'ge Vishvaksena, der Feinde Qual,
In dem Vibhrâdscha ob seiner Tugend [3]) wieder geboren war.
Brahmadatta hatt' dann ferner Sarvasena als zweiten Sohn,
Dem beide Augen ausborte Pûdschanîja ein Vogelweib,
Das lang im Hause — o König! — des Brahmadatta hatt' gelebt.

Die Stammesgeschichte wird dann weiter bis zum Untergang dieses Stammes geführt, und daran knüpft sich die Geschichte dessen, der ihn vernichtete. Am Ende derselben frägt Judishthira warum das, in dem zuletzt übersetzten Vers vorkommende Vogelweibchen Pûdschanîja Brahmadatta's Sohn geblendet habe und es folgt alsdann das Märchen, welches ich nach der Fassung im Mahâbhârata in der Einleitung zum Pantschatantra §. 221 mitgetheilt habe. Es ist ein Beweis für die dem Brah-

1) Weiser von königlichem Geschlecht im Gegensatze zu Weisen aus brahmanischem oder göttlichem.

2) Es ist diess eine Vedenleseweise, welche dazu dient, den Text vollständig zu sichern. Gâlava wird oft unter den ältesten Grammatikern aufgeführt (s. Böhtl. Roth Wtb. u. d. W.).

3) सुकृतेन statt स्वकृ°.

madatta zugeschriebne Kenntniss der Thiersprachen. Bekanntlich wird diese auch dem König Salomon zugeschrieben und manche Anklänge in den Sagen von ihm erinnern so sehr an die von Brahmadatta, dass auch hier vielleicht ein historischer Zusammenhang anzunehmen ist, was ich jedoch an diesem Ort nicht weiter verfolgen will.

Am Ende dieses Märchens kehrt die Erzählung zu den sieben Bharadvâdschiden zurück, welche wir in ihrer Wiedergeburt als Söhne eines Kuçikiden verlassen haben. Diese Rückkehr findet Vs. 1188 statt, wo die nun folgende Uebersetzung beginnt.

Drauf sah ich in Kurukshetra mit dem göttlichen Auge die
Sieben bösesten Brahmanen, die die Väter jedoch verehrt,
Welche der Gott erwähnt hatte, Sanatkumâra [1]) mir gezeigt:
Vâgdushta Krodhana Himsa Piçuna so wie Kavi auch
Khasrim' und Pitrivartin dann mit Namen ihren Werken gleich [2]),
Söhne des Kuçika-Sprösslings, Garga's Schüler — o Bhârata!
— 1190.
Als deren Vater vollendet, übten sie heil'ge Werke all.

Auf des Lehrers Befehl trieben sie zur Weide die Melkekuh,
Die Kapilâ, die folgsame, sammt dem nicht minder grossen Kalb.
Als auf dem Weg sie quält' Hunger — o Bhârata! — da fassten sie
Bethört und dumm den grausamen Beschluss zu tödten diese Kuh.
Kavi und Khasrima baten: sie möchten solches nimmer thun;
Aber beiden gelang nicht zu wehren den Zwiegeborenen.
Doch Pitrivartin, der täglich das Todtenopfer übte, sprach
Zu den Brüdern allsammt zornig, den Sinn gerichtet auf das Recht:
„Wollt ihr sie absolut tödten, so lasst der Vorschrift uns gemäss
1195.
Sie unsern Vätern darbringen mit andächt'gem Sinne all,
So wird die Kuh, was ihr zukommt, erlangen, das ist zweifellos;

1) Ein göttliches Wesen Schöpfung des Brahma.

2) Vâgdushtâ „schlecht in Rede", Krodhana „zornig" Himsa wohl „blutdurstig" Piçuna „heimtückisch", Kavi „weise"; eine Etymologie für Khasrima kenne ich nicht; Langlois hat statt dessen Svasrima, welches eben so wenig eine sichere Bedeutung hat; der Namen Khasrima kommt auch sonst vor (s. Böhtl. Roth. Wtb. u. d. W., wo diese Stelle fehlt); Pitrivartin „die Väter ehrend."

Die Väter nach dem Recht ehrend, werden kein Unrecht wir begehn."
Nachdem sie „Ja" gesagt, weihten darauf die Kuh sie allesammt,
Die sie den Vätern darbrachten, dann genossen — o Bhârata! —
Nachdem sie sie verzehrt hatten, sagten sie ihrem Lehrer dann:
„Ein Tiger hat sie zerrissen, hier aber nimm das Kalb zurück" —
Und der Brahmana nahm ohne allen Argwohn das Kalb zurück.
Diese Brahmanen, unziemlich ihren Lehrer belügend so,
Wurden vom Gott der Zeit sämmtlich zu des Lebens Verlust gebracht. 1200.
Um ihrer Grausamkeit willen wurden und des ehrlosen Trugs
Die Blutdürstigen als sieben schrecklich' an Mord sich freuende
Jäger geboren — o Vater! — mit Kraft begabet und Verstand.
Doch, weil, die Väter hoch ehrend, die Kuh sie nach dem Recht geweiht,
Ward der Erinnrung Gab' ihnen in der neuen Geburt zu Theil.
Als sieben Brüder, pflichtkundig, geboren im Daçârna-Land,
Treu ihrer Pflicht und frei alle von Habgier, Ungerechtigkeit
Erbeuteten nur so viel sie, als zur Erhaltung nöthig war.
Den Rest der Zeit, vertieft sinnend, denken sie diesem Werke nach,
Und folgende — o Volksherrscher! — waren die Namen selbiger. 1205
Nirvaira Nirvriti Kshânta Nirmanju so wie Kriti auch,
Vaighasa und Mâtrivartin [1]), der Jäger allgerechteste.
Von diesen, welche so lebten, zu Mord verpflichtet [2]) — Vater! — stets,
Ward ihr Vater so wie auch die betagte Mutter hochgeehrt.
Als dem Tode anheimfielen der Vater und die Mutter auch,
Da, ihre Bogen wegwerfend, liessen ihr Leben sie im Wald.
Ob dieses guten Werks wurden ihrer Geburten kundige
Rehe sie — die erschreckt hatten [3]) — zitternd [4]) auf dem Kâlandschara [5]).

---

1) Nirvaira „feindschaftlos," Nirvriti „Seligkeit" Kshânta „duldsam" Nirmanju „zornlos" Kriti „Handlung, That" Vaighasa Eigenschaftswort abgeleitet von vighasa „Ueberrest des Opfers," Mâtrivartin „die Mutter ehrend."

2) Nach den Gesetzen ihrer Kaste als Jäger.

3) In ihrem früheren Leben als Jäger.

4) l. samvignâ.

5) Ein Gebirgszug der für heilig galt.

Unmukha Nitjavitrasta Stabdhakarna Vilotschana
Pandita Ghasmara Nâdin [1]) hiessen die Rehe namentlich. 1210
Dieser Sache nun nachsinnend, in Folg' ihrer Erinnerung.
Waren bezähmt sie, Waldwohner, von Feindschaft und Zuneigung frei [2]).
Da wandelten sie nun alle, gutes übend, gerechten Sinns,
Als Waldbewohner nachsinnend nur den Pflichten des Jogathums [3]).
Nach Maru [4]) wandernd dann liessen die Büsser, Speis' entsagend [5]), ihr
Leben und ihre Fussspuren [6]) — o Bharatide! — werden noch
Heut'gen Tags erblickt dorten auf dem Berge Kâlandschara
Durch diese gute — o Vater! — Handlung wurden die sündenfrei'n
Einer bessren Geburt theilhaft, zu Tschakrawâka's [7]) wurden sie;
Im schönen Land Çaradvîpa waren sie Wasserwohnende, 1215
Der Ehe Pflichten entsagend [8]), Einsiedler, Tugend übende.

Hier hat die Calcuttaer Ausgabe eine Lücke, welche ich aus Langlois französischer Uebersetzung I, 103 ergänze [9]):

---

1) Fast alle von der Furchtsamkeit: Unmukha „das Gesicht (erwartungsvoll, ängstlich) in die Höhe gerichtet," Nitjavitrasta „stets voll Schreck", Stabdhakarna „mit gespitzten Ohren," Vilotschana wohl „die Augen nach verschiednen Seiten gerichtet (ängstlich umblickend)", Pandita „klug schlau", Ghasmara „gefrässig", Nâdin „schreiend."

2) d. h. ganz wie Anachoreten.

3) „Höchste Andacht," Verbindung mit dem Absoluten.

4) Das heutige Marwar, wo der Buddhismus geblüht zu haben scheint vgl. Wassiljew Buddhismus 49. 52. 59. 79. Vielleicht ist hierin noch eine specielle Spur der Entlehnung dieser Legende aus dem Buddhismus nachweisbar.

5) Ich lese tyaktâhârâs.

6) Ein entschieden buddhistischer Zug, wo die Verehrung heiliger Fussspuren allenthalben hervortritt.

7) Eine Art Enten.

8) Es ist diess als etwas besonderes um so verdienstlicheres hervorgehoben, da die Tschakrawâka's bei den Indern als Muster ehelicher Zuneigung gelten.

9) Sonderbarer Weise erwähnt Wilson Vishnu Purâna S. 452 n. 34 aus seinem Text des Harivaṁça, welcher natürlich nicht die Calcuttaer Ausgabe sein kann, zumal diese auch erst 1839 erschien, das Vishnu-Pur. aber schon 1840 und 1839 unzweifelhaft schon ausgearbeitet war, zwar die Geburt als Schwäne, wie Langlois, lässt aber eine andre der drei Vogelgeburten aus. Es wäre wünschenswerth die Handschriften zu vergleichen. Im Fall Langl.

Niḥspriha Nirmama Kshânta Nirdvandva Nishparigraha
Nirvriti Nirbhrita [1]) diese Namen hatten die sieben da.
In Mitten ihrer Büssungen und ihrer Fasten starben sie
Und kamen wieder zum Leben als Schwän' am Seee Mânasa.

Die Stelle, welche bei Langlois folgt, findet sich weiterhin an falscher Stelle als Vers 1237 und 1238 in der Calcuttaer Ausgabe und lautet:

Diese sieben umher wandelnd am Mânasa voll Andacht stets
Padmagarbh' Aravindâksha Kshîragarbha Sulotschana
Uruvindu und Suvindu und Haimagarbh' [2]), als siebenter
Nährten sich nur von Luft, Wasser, magerten ihre Körper ab.

Weiter dann wieder nach Langlois:

Kundig ihrer Existenzen setzten sie ihre Bussen fort.
Weil sie gefehlt als Brahmanen gegen den Lehrer, waren sie
Abwärts gesunken, doch wegen der Verehrung der Väter, die
Sie selbst zur Zeit der Verirrung vollzogen, wurden fähig sie
Zu mehren ihre Erkenntniss in jeder höhern Existenz.
Endlich kehrten zur Welt wieder als wilde Enten sie zurück.

Hier ist die Lücke in der Calcuttaer Ausgabe zu Ende und wir wenden uns wieder zu dieser.

Sumanas Çutschivâtsch Çuddha Pantschama [3]) Tchhidradarçana Sunetra so wie Svatantra [3]) hiessen die Vögel namentlich.

Text das richtige hat, ist bei den sieben Geburten wahrscheinlich die erste — als Bharadwâdschiden — nicht mitgezählt.

1) Niḥspriha „begierdelos" Nirmama „nichtegoistisch" Kshânta „duldsam" Nirdvandva „feindschaftlos" Nirvriti „Seligkeit;" wie Nirbhrita zu fassen ist, weiss ich nicht, sollte die Lesart nibhrita sein? dann hiesse es „demüthig."

2) Padmagarbha „einen Lotusleib habend" Aravindâksha „lotusäugig" Kshîragarbha „einen Milch-(weissen) Leib habend" Sulotschana „schönäugig" Uruvindu „grosse Tropfen (Flecke) habend" Suvindu „schöne Tropfen (Flecke) habend" Haimagarbha „goldnen Leib habend."

3) Der Namen Pantschama ist wohl nicht richtig; Langl. hat statt dessen und einiger andrer andre. Sumanas bedeutet „gutgesinnt" Çutschivâtsch „offen redend" Çuddha „der redliche" Pantschama „der fünfte" Tchhidradarçana „Mängel sehende" Sunetra „schönäugig" vielleicht auch „schönleitend" Svatantra „sich selbst bestimmend." Dieser letzte Namen bezieht sich darauf, dass er durch seinen Wunsch, wie wir gleich sehen werden, seine nachfolgende Existenz selbst bestimmt.

[Der da als fünfter zur Welt kam zum siebten Mal ist Pântschika [1])
Doch Kandarîka war sechster, Brahmadatta der siebente [2])].
In Folge ihrer Büssungen, in sieben Leben ausgeübt,
Und durch der Andacht Vollendung sowie durch schöne Einsicht auch,
Hatten den Veda sie welchen in frührem Leben sie gehört
Und eine sichre Erkenntniss, obgleich noch lebend in der Welt.
Diese Vögel nun keusch lebend sprechend einzig vom Veda nur,
Des Joga [3]) Pflichten nachsinnend, brachten an diesem Orte zu.
Als diese Vögel hier aber, zusammen lebend, wandelten,
Da kam der Nîpâs Fürst einstens, König Vibhrâdscha im Geleit
Der Stadtbewohner, hochstrahlend an Schönheit und an Majestät,
Der Glückesreiche, umringt von seinem Harem in diesen Wald.
Die wilde Ente Svatantra, als sie o König! — ihn erblickt
Mit Herrlichkeit begabt, wurde neidisch und dacht' „o würd' ich so,
Wenn eine Busse ein Fasten ich jemals habe wohl geübt!
Denn des Fastens, der fruchtlosen Casteiung bin ich wahrlich satt."
Da sprachen zu ihm zwei Enten von den zusammen lebenden
„Wir beide wollen dir Freund sein, begehrend was dir lieb und gut."
Nachdem er „Ja" gesagt aber, war vom Joga sein Geist erfüllt [4]).
So schlossen diese ein Bündniss; Çutshivâtsch aber sprach zu ihm:
„Weil du Begier zu höchst stellend und abweichend von Joga-Pflicht,
Solch eine Gunst begehrst, dárum nimm meine Rede dir zu Sinn.
Du wirst unzweifelhaft — Vater! — in Kâmpilya Gebieter sein
Und diese beiden auch werden deine Minister sein daselbst."
Dann redeten die vier Vögel zu ihnen und verfluchten [5]) sie,
Die drei, die gierig [6]) nach Herrschaft und vom Irrthum bewältiget.

1) = Gâlava dem Grammatiker.

2) Diese beiden Halbverse sind sicher Interpolation.

3) Corr. योगध°.

4) Dieser Vers ist schwerlich richtig. Sollte für *tu* zu schreiben sein *na*? „hin war da sein Jogaerfüllter Geist;" s. *na as* in dieser Bed. bei Böhtl. Roth Wtb. unter *as*. Oder wäre hier eine ähnliche Auffassung wie Vs. 1236 und 1301 angedeutet, dass der Joga sich im Geiste gewissermassen verborgen habe?

5) Ich lese शप्तांस्तान°.

6) Corr. त्रीनभीप्सतो°.

Diese verfluchten drei Vögel Joga-baar und erkenntnisslos
Baten nun diese vier andern, ihre Gefährten flehentlich.
Diese schenkten Vergunst ihnen und Sumanas sprach folgendes
In dem Namen von all diesen so wie in Folge höchster Huld:
„Ein Ende wird der Fluch nehmen, der euch betraf, unzweifelhaft.
Herabgesunken, Mensch werdend, erlangt ihr Joga wiederum
Und jegliches Geschöpfs Stimme wird Svatantra'n verständlich sein.
Denn nur durch seine That haben wir erworben der Väter Gunst:
Weil er nach Recht die Kuh weihte und den Vätern geopfert hat,
Ward uns allen zu Theil reiche Joga bringende Wissenschaft. 1235
Und wenn ihr diesen ein einz'gen wortverknüpfenden Sloka hört
Wird euch Joga zu Theil wieder, der im Geist euch verborgen ist."

Der König aber, reich strahlend an Schönheit, wanderte alsdann,
Von seinem Harem umgeben, im schönen Walde Indra'n [1]) gleich.
Der Männerherrscher sah diese Vögel Joga-beflissen stets
Und, dieser Sache nachsinnend, kehrte er demuthsvoll zur Stadt. 1240
Anuha Namens war diesem ein Sohn von höchst gerechtem Sinn
Aufs subtilste das Recht suchend, war ihm subtiles nicht zu schwer [2]).
Diesem zur Ehe gab Çuka sein Kind Kritvî die würdige,
Die Andacht liebte und Tugend, sich stets der Jogapflicht befliss.
Diese ist es, die mir früher Sanatkûmâra hatt' erwähnt
Als der Väter verstandvolle Tochter — Bhischma [3])! die strahlende,
Die beste aller Wahrhaft'gen, schwer kennbar selbst Vollendeten,
Jene Jogâ, die Frau eines Joga und Joga-Mutter auch [4]),
Wie dir von mir erzählt früher bei der Väter Verehrung ist.
Nachdem Vibhrâdscha zum König den Anuha hatt' eingesetzt, 1245
Nahm von den Bürgern voll Freud' er Abschied, wünscht den Brahmanen Heil

---

1) Dem König der Götter.

2) Der Sinn ist: er konnte die subtilsten casuistischen Fragen entscheiden, daher auch sein Namen anu-ha „das Subtile schlagend, besiegend, lösend." Es ist sicher anu statt anum zu lesen. Die Andeutung in Böhtl.-Roth Wtb. unter anu verstehe ich nicht.

3) Corrig. भीष्म.

4) Vgl. oben S. 138 Vs. 977.

Und ging zum Walde, wo jene Gefährten, um sich zu kastei'n.
Ohne Nahrung nur Luft speisend und von sich werfend jede Zier
Vollzog an dieses Sees Seite der grosse Büsser Büssungen.
Seine Absicht dabei aber war dass er eines von diesen Sohn
Werden möchte und durch diesen sich den Joga aneigenen [1]).
Diesen Beschluss gefasst habend, mit grosser Andachtsgluth begabt,
Leuchtete dieser Vibhrâdscha, der grosse Büsser, sonnengleich.
Dieser Wald nun, von Vibhrâdscha durchstrahlt, so wie auch dieser See —
Wo — König! — jene vier Vögel, welche der Jogapflicht getreu, 1250
Und jene drei, die abfällig, ablösten ihrer Körper Band —
Wurden beide nun Vaibhrâdscha [2]) — o bester Kurusprossl — genannt.

In Kâmpilya, der Stadt, kamen diese sieben grossherzigen
Sündenlosen zur Welt wieder, Brâhmadatt' und die übrigen.
Durch Wissen, Denken und Busse rein und des ganzen Veda Herr.
Doch der Erinnrung theilhaftig waren vier nur, die andren wirr.
Svatantra ward der ruhmreiche Brahmadatta, Anuha's Sohn,
Wie er im Vogeldasein sich früher im Geiste ausgedacht.
Tschhidradarçin und Sunetra waren Söhne von Brâhmana's,
Des Vatsa und des Bâbhravya und des gesammten Veda Herr, 1255
Dem Brahmadatta freund beide in frühern Leben ihm vereint,
Pântschâla Pântschika einer, Kandarîka der andere.
Pântschâla [3]) trieb den Rig-Veda und unterrichtete darin,
Kandarîka trieb zwei Veden den Sâman und den Jadschus auch.
Kundig sämmtlicher Thierstimmen war der König, Anuha's Sohn,
Mit Kandarîka, Pântschâla war er damals befreundet nun.
Weltlichen Pflichten sich widmend, von des Genusses Macht beherrscht,
Waren sie kundig ob frührer Lebenswerke Genusses und
Nutzens und Rechts. Der Fürst aber Anuha setzt' als König ein
Brahmadatta den sündlosen und erlangte dann Seligkeit. 1260
Brahmadatta's Gemal aber war die Tochter des Devala
Asita's [4]) schwer erringbare; Sannati hiess sie namentlich.

1) Vgl. oben Vs. 1066. 1067 und weiterhin Vs. 1273.
2) Eigenschaftswort, abgeleitet von Vibhrâdscha „vibhradschisch."
3) = Gâlava.
4) Er führt beide Namen Asita Devala.

Diese Jungfrau nur einmalig lebend [1]), die unvergleichliche,
Joga übende ehrwürd'ge Sannati gab ihm Devala.
Der fünfte war da Pântschâla in den sieben Geburten — Fürst! —
Kandarîka der sechst' aber, Brahmadatta der siebente.

Im Hause eines sehr armen Brahmanen kamen dann zur Welt
Als Geschwister in Kâmpilja die andren Vögel selb'ger Zeit.
Dhritimant Sumanas Vidvans und Tattvadarçin [2]) hiessen sie,
Der Veden alle vier kundig, alle Mängel durchschauende. 1265
So stieg empor denn ihr Wissen, früherer Existenzen Frucht,
Des Joga Pflichten sich weihend, wollten sie alle in den Wald,
Sich vom Vater beurlaubend; doch dieser sprach zu ihnen da.
„Es ist nicht recht von euch, dass ihr, mich verlassend, weggehen wollt,
Ohne Armuth zu entfernen, wohl aber reichen Söhne-Schatz.
Wie könnt ihr wollen weggehen, ohne zu üben Kindespflicht?"
Diese erwiederten dann ihrem Vater die Zwiegebornen all.
„Wir werden dich in Stand setzen, dass du dein Leben fristen kannst,
Brahmadatta den sündlosen such auf und lass den König sammt
Seinen Ministern anhören diesen bedeutungsvollen Vers. 1270
Voll Freude wird er dir geben Dörfer und reiche Güter auch.
Sämmtliche Wünsche — o Vater! — wirst du erlangen nach Begehr."
Nachdem sie diess gesagt alle und dem Vater Ehrfurcht bezeugt
Uebten die Jogapflicht sie und kamen zur höchsten Seligkeit.

Als Brahmadatta's Sohn wurde dieser Vaibhrâdscha dann erzeugt
Herr des Joga, ein bussreicher, Vischwaksena dem Namen nach.

Einst wandelte im Wald dieser Brahmadatta mit seinem Weib,
Das Herz voll Freud', umher, gleichwie mit der Çatschî Çatakratu [3]).
Da hörte dieser Mannherrscher eines Ameisenmännchens Wort,
Wie liebend dieses anflehte die Geliebte und jammerte. 1275.
Wie er die kleine Ameise, die angeflehte, zürnen hört,

---

1) So vollendet in diesem einen Leben, dass sie keiner Wiedergeburt mehr unterworfen war, sondern sogleich in die ewige Seligkeit einging.

2) Dhritimant „der Standhafte" Sumanas „der Wohlgesinnte" Vidvans „der Weise," Tattvadarçin „der die Wesenheit Sehende."

3) Çatakratu ist ein Beinamen des Königs der Götter, Indra, und Çatschî seine Frau.

Brach Brahmadatta ganz plötzlich in ein grosses Gelächter aus.
Die arme Sannati aber wurde darauf von Scham erfüllt
Und viele Tage nahm keine Nahrung die Hochgeborene.
Als ihr Gemal ihr sanft zusprach, da sagte die Holdlächelnde:
„Du hast mich ausgelacht — König! — drum kann ich länger leben nicht.“
Er sagt' ihr nun den Grund, aber sie schenkte keinen Glauben ihm
Und sprach erzürnt zu ihm“ Nimmer besitzet solche Gab' ein Mensch;
Denn welcher Mensch kann Ameisen verstehen ausser durch die Gunst
Von einer Gottheit entweder, oder früherer Leben Werk, 1280
Oder durch Busskraft — o König! — oder Weisheit — o Männerfürst. —
Hast aber diese Macht wirklich, die Kenntniss aller Stimmen, du,
Dann theile diese Erkenntniss mir mit dass ich es gleichfalls weiss.
Sonst lass ich fahren — o König! — das Leben, dieses schwör' ich dir.“
So wie der König diess harte Wort vernommen der Königin,
Da ward der Herrscher gar traurig und fleht um Hülfe voll Vertraun
Zum höchsten Gott dem Herrn aller Wesen zu dem Nârâyaṇa
Sechs Nächte lang der ruhmreiche unter Fasten und mit Gebet.
Da erblickte der Fürst sichtbar den Gott Nârâyaṇa den Herrn
Und zu ihm sprach der Glückreiche, allen Wesen Barmherzige. 1285
„O Brahmadatta! früh Morgens wirst du erlangen grosses Heil.“
Nachdem der Gott der Glückreiche diess verkündet verschwand er gleich.

Doch der Vater der grossherz'gen, der vier Brahmanen, hatte kaum
Gelesen diesen Vers, als er sein Ziel erreicht zu haben glaubt.
Den König sucht den standhaften er gleich sammt seinen Räthen auf,
Konnt nicht des Augenblicks warten, wo er den Vers ihn hören liess.
Der Fürst begnadet vom Gotte, nachdem gebadet er das Haupt,
Zog erfreut in die Stadt — sitzend auf einem goldnen Wagen — ein.
Die Zügel lenkt der Brahmanen Edelster, Kandarîka, ihm
Und den Tschâmaraschweifwedel [1] *schwang der Bâbhravja über ihm.* 1290
„Das ist die beste Zeit“ dachte der Brahmane darauf sogleich
Und liess den König und beide Minister [2] *hören diesen Vers:*

1) Wedel vom Schweif des Tschâmara = Bos grunniens, eines der königlichen Abzeichen.

2) Corr. सचिवौ.

„Sieben Jäger in Daçârna, Rehe auf dem Kâlandschara
Tschakravâk' in Çaradvipa, Schwäne am Seee Mânasa
Sie, geboren als Brahmanen, vedenkund'ge im Kurufeld
Sind fortgegangen weitweges, ihr aber bleibet ihnen fern."
Als Brahmadatta diess hörte, wurde verwirrt der Männerfürst,
So auch sein Rath der Pântschâla und Kandarîka ebenfalls.
Peitsch' und Zügel entfiel ihren Händen, so wie der Wedel auch.
Die Bürger, als sie diess sahen, und Freunde waren ausser sich. 1295
Einen Augenblick stand auf dem Wagen mit beiden so [1]) *der Fürst,*
Dann ward er sein bewusst wieder und die Besinnung kehrt zurück.
Drauf gedenkend des Sees alle, erkennend den Zusammenhang,
Beschenkten sie den Brahmanen reich mit Schätzen und Güteren.
Vishvaksena den Feindbänd'ger weihend alsdann zum Könige,
Ging Brahmadatta sammt seiner Gemahlin zu demselben Wald.
Da sprach zu diesem voll Freude ob des Joga die Sannati,
Die weise, Devala's Tochter, zum König der zum Walde ging:
„Wohl — grosser König! — war kund mir, dass der Ameisen Ruf du kennst.
Doch durch des Zornes Schein wollt ich dich mahnen, der in Lust verstrickt. 1300
Von hier werden wir nun wandeln, den höchsten, den erwünschten Pfad.
Und des verdunkelten Joga Erinnrung hab' ich dir geweckt."
Der König, überaus freudig, als er der Gattin Wort gehört,
Fand den Joga und erlangte den Pfad der schwer erlangbar ist.
Kandarîka der Pflichttreue erlangt den Sâmkhjajoga [2]) *auch,*
Den Herrlichsten und warb, rein durch eigne That, sich den Jogapfad.
Die Kramalesung [3]) *einführend und schaffend die Lautlehre ganz*
Erwarb der Büsser Pâncâla als Jogalehrer sich grössten Ruhm.

Wir haben eine heilige und ziemlich langweilig erzählte Legende vor uns. Ist meine Ueberzeugung, dass sie ursprünglich und wesentlich aus buddhistischer Quelle stammt — und nach dem oben entwickelten ist schwerlich daran zu zweifeln — richtig, so darf ich nach meinen Erfahrungen in Bezug auf buddhistische Darstellungen annehmen, dass sie in diesen noch viel bei-

---

1) Ich lese मुहूर्तमेवं.

2) Der Joga nach der Sâmkhja-Philosophie. Der Gründer dieser Jogalehre ist Patandschali (s. „Indien" in Ersch und Gruber Encyklop. II, XVII, 262).

3) s. oben S. 139 A.

liger, aber auch noch viel langweiliger gelautet habe. Die durch den Druck hervorgehobenen Verse von 1274 bis zu Ende enthalten das Märchen, welches uns hier beschäftigt und sind zugleich der Kern der ganzen Legende. Denn abgesehen von der Geburt als Kuçikiden, wo die sieben Brüder sich versündigen und dieser letzten, in welcher das Märchen die Hauptrolle spielt, sind alle übrigen inhaltsleer: nur die vorletzte hat insofern etwas Inhalt, als sie die Veranlassung der letzten berichtet. Es ist darum garnicht unmöglich, dass dieses Märchen von Brahmadatta einst allein bestand und zu einer metempsychosischen Legende auf ähnliche Weise verwandt wurde, wie mehrfach äsopische Fabeln selbst zu Legenden über des Buddha frühere Existenzen (vgl. z. B. Pantschat. Einl. §. 77. S. 229).

Mein gelehrter Freund Weber, welcher Indische Studien III S. 357 dieses Ameisenmärchen erwähnt, bemerkt schon dazu in einer Note „Eine ähnliche Geschichte bei Straparola (s. in V. Schmidt's Uebers. p. 324) resp. in 1001 Nacht." Wären ihm die beiden andren indischen Formen gegenwärtig gewesen, zu denen wir jetzt übergehn, so würde er wohl nicht bloss diese Aehnlichkeit, sondern auch den historischen Zusammenhang erkannt haben.

Im Râmâyana zwingt die Stiefmutter des Râma ihren Mann diesen Sohn ins Exil zu senden. Sie hat sich dadurch den Unwillen des ganzen Reiches zugezogen. Sumitra der Wagenführer leiht diesem Worte und überhäuft sie im 2ten Buch Cap. 35 mit den heftigsten Vorwürfen. Unter diesen heisst es Vs. 15 ff. der Schl. Ausg.

Ich glaube angeerbt [1]) ist's dir, du bist wie deine Mutter war.
Denn wie das Sprichwort sagt: Honig fliesset aus keinem Nimbabaum [2]).
Ein Gnadenspender gab deinem Vater ein herrliches Geschenk,
Womit zuerst er hemmt deiner Mutter böse Hartnäckigkeit.

---

1) Abhijâtya „Angeborenheit," fehlt in dieser Bed. in Böhtl. Roth Wtb.

2) Nimba = Melia azidaracta nach Wilson Dict. Die zu dieser Gattung gehörigen Bäume haben bittre, zusammenziehende tonische Eigenschaften; Nimba insbesondre dient zur Bereitung von Brennöl, vgl. Roxburgh Flora Indica II, 394. J. Lindley Vegetable Kingdom. Ed. 2 Lond. 1847 p. 464; abgebildet in Horti Ind. Malabarici. Pars IV Tab 52.

Dadurch verstand der Erdherrscher die Stimme jeglichen Geschöpfs,
Und jedes Wort der krummgeh'nden Thiere war ihm dadurch bekannt.
Darauf erkannte dein Vater im Bette ruh'nd am Jammeren
Die Liebe eines Insektes [1]) und lachte darum lange Zeit.
Deine Mutter deshalb zürnend begehrte nach des Todes Strick [2])
Und sagte „König ich will wissen — Lieber! — warum du so gelacht."
Der König aber antwortet „Sag ich den Grund des Lachens dir,
Muss ich im Augenblick sterben; so ist es unabänderlich." 20.
Doch deine Mutter sprach wieder zu dem Vater dem Kekajer [3]).
„Leb oder stirb! mir gleichgültig! sag an! und spotte meiner nicht!"
Der Kekajer, der Erdherrscher, so angeredet von der Frau,
Erzählte jenem Gunstspender die ganze Sache Wort für Wort.
Drauf gab der brave Gunstspender diese Antwort dem Könige;
„Mag sie sterben und verderben! König! thu das bei Leibe nicht!"
Als nun der König *dess* Rede vernommen, jagt' er voller Freud'
Deine Mutter vom Haus schleunig und lebte glücklich Kuvera'n [4]) gleich.

Dass diess nur eine etwas abweichende Fassung desselben Märchens wie im Harivaṁça ist, bedarf keiner Ausführung. Hier wie dort besitzt ein König die Gabe die Stimmen aller Thiere zu verstehen — sie ist im Sanskrit sogar in beiden Fassungen durch dasselbe Wort bezeichnet — hier wie dort hört er den verliebten Zustand eines kleinen Thieres und bricht hier wie dort darüber in ein Gelächter aus; hier wie dort endlich geräth seine Frau darüber in Zorn und will das Geheimniss wissen.

Allein es sind auch Verschiedenheiten da. Zunächst ist der Besitzer der Gabe nicht Brahmadatta, wie im Harivaṁça, sondern der König der Kekaja's, der Vater der bösen Gemalin des Daçaratha. Es entsteht die Frage: folgt der Dichter hierin einer andern Sage, oder hat er sie selbständig geändert. Wenn

1) Das sanskrit. Wort ist गृध्नु, dessen Bedeutung wir nicht sicher wissen, da es sonst bis jetzt nicht nachweisbar ist.

2) D. h. drohte sich zu tödten. —

3) König der Kekaja's, eines alten indischen Volkes.

4) Gott des Reichthums.

man bedenkt, dass er sie ohne diese Veränderung zu seinem Zweck, die Hartnäckigkeit der Königin als eine angeborne zu bezeichnen, kaum hätte benutzen können, so wird man schon darum kaum Bedenken tragen, eine willkührliche Uebertragung dieser Sage durch den der sie in das Râmâyana einschob, anzunehmen und zwar um so mehr, da dieser König der Kekaja in der ganzen indischen Literatur fast weiter nicht vorkommt und nur als Vater seiner bösen Tochter eine Rolle spielt. Hat der Dichter dieses geändert, so könnte man geneigt sein, auch die andern Umwandlungen ihm zuzuschreiben, also dass hier die Gabe das Geschenk eines Gottes ist — nicht wie im Harivamça die Frucht in mehreren Existenzen fortgesetzter Bussübungen, dass die Frau des Königs ein böses Weib ist, nicht wie im Harivamça, ein Muster der Frömmigkeit, dass sie aus blosser Hartnäckigkeit das Geheimniss wissen will, nicht, wie im Harivamça, um des Königs Rückkehr zur Jogaübung zu veranlassen, dass der Gott, an welchen sich der König in seiner Verlegenheit wendet und der insofern an die Stelle Nârâyana's im Harivamça tritt, hier eine ganz andre Antwort giebt, als dort Nârâyana und endlich dass der König die Frau verstösst, statt, wie im Harivamça, in den Wald zu ziehen. Auch hier könnte man sagen, waren die Veränderungen fast ganz durch den Gebrauch, der in Râmâyana von dem Märchen gemacht wird, geboten. — Dennoch möchte ich diese Ansicht nicht theilen; es dünkt mich vielmehr wahrscheinlicher, dass sich das Märchen schon vor seinem Gebrauch im Râmâyana aus der Legende selbstständig herausgelöst hatte und die komische Auffassung, für welche trotz alles Heiligenscheins der Weg schon durch die Liebesscene zwischen zwei Ameisen gebahnt war, bis zu Ende verfolgte. Vielleicht hat es der, welcher es in das Râmâyana schob, auch schon aus Volksbüchern genommen, wie etwa einer Recension der Vetâlapantschavimçati, wovon sogleich. Denn da es in der Redaction, welcher Gerresio folgt, fehlt, ist die Einschiebung, wahrscheinlich ziemlich spät vor sich gegangen. Ich kann jedoch für diese Erklärung keine entscheidenden Gründe geben und will sie, da sie für unsre jetzige Aufgabe von keiner weitren Erheblichkeit ist, hier nicht weiter in Schutz nehmen, sondern mich sogleich zu der dritten indischen Darstellung wenden.

Diese findet sich in der tamulischen Bearbeitung der Vetâ-

lapantschavi*m*çati. Sie fehlt zwar sowohl im sanskritischen Text, von welchem ich eine Abschrift besitze, als in den übrigen Bearbeitungen, welche mir zugänglich sind, allein man würde mit Unrecht daraus schliessen, dass sie ein spätrer Zusatz sei. Die grossen Differenziirungen, welche sich in sanskritischen Schriften dieser Art finden, machen es vielmehr wahrscheinlicher, dass die Uebersetzungen die ältere Gestalt derselben treuer bewahrt haben, als die fort und fort Veränderungen erleidenden sanskritischen Abschriften. Wie die südindischen Uebersetzungen des Pantschatantra einen bei weitem älteren Zustand desselben widerspiegeln, als die auf uns gekommenen sanskritischen Texte desselben, wie das in meinem Pantschatantra nachgewiesen ist, so ist auch vom Vetâlapantschavi*m*çati wahrscheinlich, dass dessen tamulische Bearbeitung eine ältere Recension wesentlich treu abspiegelt und diese auch die hieher gehörige Erzählung enthielt.

Wäre es sicher, dass die Recension der Vetàlapantschavi*m*çati, welche diese Erzählung enthielt, in dieser Beziehung mit der ältesten Recension derselben übereinstimmte, so würden wir dadurch ein neues Argument für die buddhistische Quelle dieses Märchens erhalten. Denn dass die älteste Abfassung der Vetâlapantschavi*m*çati eine buddhistische war ist wohl nicht im Geringsten mehr zu bezweifeln (vgl. Pantschat. Bd. I. Einl. §. 5 S. 21). Allein es lässt sich nicht beweisen, dass sie sich schon in dieser befand; doch glaube ich bedürfen wir kaum noch weitre Beweise für die Annahme, dass die letzt erreichbare Quelle dieses Märchens eine buddhistische war.

In der tamulischen Bearbeitung, übersetzt von Rabington in Miscellaneous Translations from Oriental Languages Vol. I. Lond. 1831 unter dem Titel Vedàla Cadai ist es die neunte Erzählung und findet sich S. 55. Sie lautet:

In einer Stadt Ubastipura war ein König Grahabudscha, welcher eine Tochter hatte Namens Saundari. Während er daran dachte, eine angemessene Parthie für sie zu finden, stellte sich ihm ein König vor von tiefer Kenntniss, Weisheit und Klugheit und, nachdem er sich von seinen Verdiensten überzeugt hatte, gab er ihm seine Tochter zur Ehe.

Nachdem die Hochzeit gefeiert war, nahm der junge Mann seine Neuverehlichte und kehrte mit ihr nach seiner Residenz

zurück. Als er hier nach seiner Ankunft auf dem Bette lag, waren mehrere kleine Ameisen im Begriff in einer Reihe hinter einander unter dem Bette durchzuziehen; plötzlich aber machten die, welche an der Spitze zogen, Halt. Die Ameisen, welche den Schluss bildeten, fragten, aus welchem Grund sie still ständen, worauf jene antworteten, es sei kein Raum da, um unter dem Bett durchzukommen. Die Ameisen, welche hinten standen, wandten ein „könnt ihr die Bettstelle nicht aufheben und zur Seite werfen?“ worauf die andern entgegneten „es würde eine hassenswürdige Sünde sein, das zu thun, während Mann und Frau darauf ruhen.“

Als der König die Unterhaltung der Ameisen hörte, wurde er von der Sonderbarkeit ihrer Bemerkungen betroffen und fing an zu lachen. Als seine Frau dies sah, fragte sie ihn nach dem Grund seiner Heiterkeit. Wie nun die Ameisen jene sprechen hörten, riefen sie dem König in ihrer Sprache zu „Wenn du irgend einem ein Wort von dem erzählst, was wir gesagt haben, so soll dir der Kopf auseinander bersten!“ Der König mit solchem Fluch bedroht, wurde sehr betrübt, während seine Frau fragte, warum er den Mund nicht öffne, um das zu beantworten, um was sie ihn gebeten habe.“ „Da ich in deinen Augen keine Gnade finde,“ sagte sie „so will ich meinem Leben durch einen gewaltsamen Tod ein Ende machen.“ Als der König diess hörte, befahl er einen Holzstoss auf dem Todtenhof zu errichten, legte sich darauf und war im Begriff, seine Frau zu rufen, um sich mit ihr verbrennen zu lassen, als zufällig ein Schaf und ein Bock des Weges kamen und, wie sie da zusammen standen, machte der Bock dem Schaf den Hof; dieses aber wandte sich zu dem Bock und sprach „Ich nehme deine Aufmerksamkeit nicht eher an, bis du für mich das bischen Gras gesammelt hast, welches an diesem Brunnen wächst.“ Als der Bock diess hörte, war er sehr betrübt und sprach „Wenn ich, indem ich mich niederbeuge, um das Gras zu sammeln, in den Brunnen falle und umkomme, wen wirst du dann haben, um dir Gesellschaft zu leisten? Willst du dich nicht zu mir gesellen, so liegt mir nichts daran; du kannst gehen, wohin du willst.“ Als der König Zeuge dieses Auftritts gewesen, stand er augenblicklich auf, kehrte zu seiner Residenz zurück, nahm eine andre Frau und lebte glücklich.“

Auch hier bedarf es keines Beweises, dass wir nur eine

wieder differenziirte Fassung desselben Märchens vor uns haben. Die Darstellung ist schlecht, beruht aber auf einem guten Grunde und lautete im Original wahrscheinlich bedeutend besser.

Wie so der König die Gabe erhalten hat, erfahren wir hier gar nicht, wir können es nur daraus folgern, dass er als sehr weise bezeichnet ist. Sie erprobt sich, wie in der letzten Fassung, während der König auf dem Lager ruht, ferner wie in der ersten und höchst wahrscheinlich auch in der zweiten, an Ameisen; der König lacht, wie in jenen; die Gemalin wird wie dort erzürnt, will das Geheimniss wissen und droht mit Selbstmord. Diese Momente hat die vorliegende Fassung mit beiden Fassungen gemein; andre dagegen nur mit der zweiten, nämlich dass der König sterben muss, wenn er das Geheimniss verräth desshalb die Mittheilung verweigert und am Ende die Königin verstösst. Von beiden weicht sie endlich in folgenden Momenten ab: erstens in dem schon angegebenen in Bezug auf die Erlangung der Gabe; zweitens: halten die Ameisen kein verliebtes Gespräch, sondern bezeigen gewissermassen ihren Respect vor der Liebe des Königs und der Königin; drittens wendet sich der König in seinem Schmerz nicht wie in der zweiten und ersten an eine göttliche Persönlichkeit, sondern will selbst mit seiner Frau umkommen; viertens endlich wird er — mit ganz neuem Zusatz, oder vielmehr im Verhältniss zur zweiten Fassung: Zwischensatz — wie er durch sein Verständniss der Thiersprache in diese Lebensgefahr gestürzt ward, so durch eben dasselbe auch daraus gerettet.

Uebersehn wir diese Verhältnisse, so dürfen wir ohne weitres im Allgemeinen behaupten, die vorliegende Darstellung beruht auf einer der im Harivaṁça erscheinenden analogen Fassung, ist durch eine der im Râmayâna entsprechende durchgegangen und schliesst sich an eine daraus umgestaltete und erweiterte. Die Umgestaltungen und Erweiterungen mit Sicherheit im Einzelnen zu erklären, ist natürlich bei diesen durch so viele Hände gehenden — vom Volk und Individuen corrigirten — Compositionen nicht immer möglich; dennoch mag hier z. B. die Umwandlung der alten naiven Ameisenunterhaltung auf der raffinirten Anschauung beruhen, dass es für einen so weisen Mann nicht anständig sei über die Liebesspiele eines Ameisenpaares zu lachen, sondern dass vielmehr selbst die Ameisen vor seinem

Brautlager Respect zeigen müssten. Diese Umwandlung ist jedoch nicht in alle — den vorliegenden sonst verwandten — indische Darstellungen übergegangen, wie sich aus der Vergleichung der ausserindischen ergeben wird. Was den Zusatz betrifft, so beruht er, wie schon bemerkt, auf dem Gedanken dass der König, wie er durch seine Gabe gefährdet ward, so auch durch sie gerettet wird; wir können nicht umhin, ihn als einen geistvollen zu betrachten und die Correktur, welche das Märchen dadurch erhalten hat, zu billigen.

Mehrfach ist in der Einleitung zum Pantschatantra, so wie auch in meiner Anzeige von G. Rosen Tûti-Nameh. Das Papagaienbuch. (Gött. Gel. Anz. 1859 S. 529 ff.) nachgewiesen, dass das Hauptvehikel der Verbreitung der indischen Märchen nach dem Westen das persische Tûti-Nâmeh war, eine Sammlung von Erzählungen, welche wesentlich auf dem sanskritischen Papagaienbuch dem Çukasaptati beruhte, aber auch aus den übrigen indischen Erzählungssammlungen, insbesondre der Vetâlapantschavi*m*çati Geschichten aufgenommen hatte (s. die angeführte Rec.). Dass unser Märchen ebenfalls in sie aufgenommen war und wesentlich in derselben Gestalt, in welcher wir es eben in der tamulischen Fassung kennen gelernt haben, beweist die türkische Bearbeitung des Tûtî-Nâmeh, in welcher es sich vorfindet (in der Rosen'schen Uebersetzung II, 236). Da diese auf Nachschebi's Bearbeitung beruht, so wäre es wichtig zu wissen, wie die Darstellung bei ihm lautet, um beurtheilen zu können, welche Veränderungen sich der türkische Bearbeiter erlaubt hat.

Bei diesem lautet das Märchen in seinen Hauptzügen folgendermassen, wobei ich die Uebereinstimmungen mit der indischen Fassung durch besondern Druck hervorhebe:

Ein indischer Kaiser sah einstens auf der Jagd, wie eine weibliche Schlange eine männliche von anderer Gattung zu verführen suchte. Er gerieth darüber in Zorn und haut ihr ein Stückchen Schwanz ab. Als ihr Männchen nun zu ihr kam und sie verwundet sah, fragte er sie von wem und warum sie so verstümmelt sei. Sie antwortet: der Kaiser habe sich in sie verliebt, sie verführen wollen und, da sie ihm widerstand, sie so verletzt." Das Männchen will sie nun rächen, versteckt sich in des Kaisers Schlafzimmer, um ihn, sobald er zu Bett gegangen sein würde, durch ihren Biss zu vergiften. Während es

so versteckt lag, trat die Kaiserin vor das Bett des darin ruhenden Kaisers, um sich zu ihm zu legen. Er aber wiess sie von sich, erzählte ihr von der Treulosigkeit des Schlangenweibchens, sagte dass er dadurch die Lüsternheit des Weibes erkannt habe und nichts mehr mit Weibern zu thun haben wolle." Als die Schlange so des Kaisers Unschuld und ihres Weibchens Schuld erkannt hat, beschliesst es dieses zu tödten, dem Kaiser aber sich dankbar zu bezeigen. Es fordert ihn auf, sich etwas zu wünschen und *lehrt ihn*, auf seinen Wunsch, *die Sprache der Thiere kennen, verbietet ihn aber, bei Todesstrafe, das Geheimniss einem Weibe mitzutheilen.* Am Morgen darauf *hört und versteht der Kaiser die Unterhaltung zweier Thiere*, nämlich Turteltauben *und bricht darüber in ein Gelächter aus, die Kaiserin glaubt, er wolle sie verhöhnen und will wissen warum er gelacht hat; wenn er es nicht sage, droht sie sich umzubringen. Der Kaiser sagt ihr, er müsse sterben wenn er ihr den Grund mittheile; sie besteht aber dennoch hartnäckig auf ihr Verlangen. Der Kaiser* will es ihr schon gewähren da *hört er wie ein weibliches Schaf zu einem männlichen spricht „Wenn du mir nicht das Gras da aus dem Brunnen holst und zu fressen giebst, werf ich mich selbst hinein."* Der Bock sah in den Brunnen und antwortete „er sei nicht so ein Thor wie der Kaiser, dass er sich eines Weibes willen dem Tod aussetze. Es stände ihr frei sich umzubringen." Als der Kaiser diess gehört, stand er von seinem Vorhaben ab und erzählte der Frau das Geheimniss nicht."

Die Uebereinstimmungen sind so gross, dass man sieht, die Geschichte liegt wesentlich in derselben Form zu Grunde, wie sie in der tamulischen Fassung erscheint. Die Hauptabweichungen reduciren sich auf drei. 1) wird angegeben, woher der Kaiser die Kenntniss der Thiersprache besitze. Dazu ist ein Märchen aus dem Kreise der dankbaren Thiere entnommen (vgl. Pantschat. I, §. 71 und §. 36). Wir werden nun sogleich eine andre sicherlich ebenfalls auf dem alten persischen Tûtî Nâmeh beruhende Fassung kennen lernen, in welcher, wie in der tamulischen die Angabe, wie der Besitzer der Thiersprache diese kennen gelernt habe, fehlt. Wir können daraus schliessen, dass sie auch in dem alten persischen Tûtî-Nâmeh fehlte. Da sie aber fast ganz wie hier, in der türkischen Fassung auch in einer Handschrift der Gesta Romanorum von 1470 und in der serbi-

schen Form (s. weiterhin) erscheint, so folgt, dass sie in der vermittelnden Form hinzugetreten, vielleicht ein Zusatz von Nachshebi († 1329) sei. Die 2te Abweichung betrifft das erste Thiergespräch. In Bezug auf diese sehen wir schon die tamulische Fassung von der älteren sanskr. abweichen und es ist natürlich, dass wer hier etwas Bessres zu geben wusste, es an die Stelle des Ueberlieferten setzte. Die dritte Abweichung ist, dass der Kaiser seine Gemalin nicht verstösst. Es ist diess eine Milderung, die wir vielleicht dem türkischen Bearbeiter zuschreiben würden, der sich überhaupt sehr milde gegen Frauen zeigt, wenn sie nicht auch — obgleich nicht in so unbedingter Weise — in der andern orientalischen Form erschiene, zu welcher wir jetzt übergehn. Es ist danach nicht unwahrscheinlich, dass sie schon in dem alten Tûtî-Nâmeh eingetreten war.

Diese zweite Form bietet uns der arabische Märchenschatz 1001 Nacht. Obgleich die Abfassungs- und Sammlungs-Zeit desselben noch keineswegs im klaren ist, so ist doch — insbesondre durch die fast vollständige Uebereinstimmung der Geschichte „vom weisen Heykar" mit dem darauf gebauten Leben des Aesop (vgl. meinen Aufsatz in „Ausland" 1859 Nr. 22 ff.) — von welchem letzteren schon Handschriften aus dem 10ten Jahrhundert existiren (vgl. Roth in Heidelberger Jahrbücher 1860, I S. 57) — erwiesen, dass Geschichten dieser Sammlung wesentlich in derselben Form, in welcher wir sie kennen, sich schon im 10ten Jahrhundert vorfanden. Ein wenn nicht so hohes doch schwerlich um viel mehr als zwei bis drei Jahrhunderte jüngeres Alter ergiebt sich — durch Vergleichung der Fassung in der Gesta Romanorum — auch für die jetzt zu besprechende. Wenn wir mit Entschiedenheit behaupten dürften, dass die sogleich aus Peter Alfons Disciplina clericalis zu citirende Stelle ihre Existenz schon voraussetzt, so würde sie schon im 11ten Jahrhundert bestanden haben.

Da 1001 N. jedem zugänglich sind, so beschränke ich mich auch hier auf die Mittheilung der Hauptzüge (aus der Uebersetzung von G. Weil. Stuttg. I, 7 und der von Habicht, Hagen und Schall. Breslau 1825, I, 27), wobei ich wiederum die Uebereinstimmungen mit dem Indischen durch den Druck ausgezeichnet habe.

„Ein reicher Kaufmann kannte die Sprache aller Thiere, durfte

aber, bei Todesstrafe dies Geheimniss Niemanden mittheilen. Einst hörte er im Stalle, wie ein Stier sich bei einem Esel über seine schwere Arbeit und schlechtes Futter beklagte. Der Esel räth ihm, sich zu widersetzen, wenn man ihn wieder in den Pflug spannen wolle und, wenn man ihm schlechtes Futter gebe, es unberührt liegen zu lassen. Der Stier folgt diesem Rath Der Kaufmann befiehlt nun den Rathgeber in den Pflug zu spannen. Als dieser Abends todmüde von der Arbeit zurückkehrt, und einsieht, wie nachtheilig sein Rath für ihn selbst ausgeschlagen ist, denkt er daran, wie er den Stier bewege, seine Arbeit wieder zu übernehmen. Zu diesem Zweck sagt er ihm, wieder in Beisein des der Thiersprache kundigen Kaufmanns, „er habe den Herrn sagen gehört, dass, wenn der Stier sich wieder widersetze und nicht fressen wolle, er geschlachtet werden solle." Diese Rede macht auf den Stier einen grossen Eindruck. *Der Kaufmann aber musste darüber laut auflachen, Da fragte ihn seine Frau: Warum lachst du? Spottest du meiner? — Er sagte: „Nein!"* — *„So sage mir, warum du lachst! — Ich kann dir's nicht sagen; denn ich muss sterben, wenn ich es thue. — Sie erklärt nun, dass das eine Lüge sei und, wenn er es ihr nicht sage, so bleibe sie nicht bei ihm. Nach diesen Worten setzt sie sich hin und weint. Der Kaufmann* und das ganze Haus *sind aufs tiefste betrübt.* Da hört der Kaufmann, wie sein Hund zu einem Hahn, der sich mit seinen Hühnern erlustigt, spricht „Schämst du dich nicht, dich heute vor deinem Herrn so zu benehmen?" Der Hahn frägt „Was es denn heute gebe." Da erzählt ihm der Hund, dass der Herr voll Trauer sei, weil seine Frau das Geheimniss der Thiersprache wissen wolle und er, wenn er es ihr mittheile, sterben müsse." Da antwortet der Hahn „der einfältige Mann! Ich habe fünfzig Hühner, die mir gehorchen und er kann mit seiner einen Frau nicht fertig werden! Lasst ihn einen tüchtigen Knittel nehmen und sie so lange durchprügeln, bis sie von ihrer Halsstarrigkeit geheilt ist und nicht mehr zu fragen wagt." Der Kaufmann thut, wie er von dem Hahn gehört hat, die Frau wird durch Schläge geheilt und an die Stelle der Betrübniss, die im Hause geherrscht hatte, tritt wieder Freude."

Ueber die Differenz von der Fassung im Tûtî-Nâmeh, dass hier die Art wie der Kaufmann die Thiersprache erlernt hat, nicht angegeben wird, dort aber ja, ist schon gesprochen. Au-

sserdem weicht diese Darstellung sowohl von der indischen als der des Tûtî-Nâmeh in Betreff der beiden Thiergespräche ab.

Was nun die erste dieser Abweichungen betrifft, so stimmt sie so genau als derartige Conceptionen, zumal wenn sie mit andern Kreisen verbunden werden, zusammenzustimmen pflegen, mit einer der von Neveletus zuerst bekannt gemachten äsopischen Fabeln (Fabulae Aesopicae cura etc. de Furia. Lips. 1810 Nr. 262) überein. Statt des Stiers erscheint zwar hier eine Ziege und auch der Gang der Fabel weicht etwas ab: — Die Ziege beneidet nämlich den Esel, weil er so gut gefüttert wird und bringt ihn auf, indem sie ihn erinnert, wie er geprügelt wird und Lasten tragen muss, räth ihm zugleich, sich epileptisch zu stellen und in eine Grube fallen zu lassen; der Esel folgt diesem Rath; aber nun wird ein Arzt gerufen und dieser empfiehlt als Heilmittel eine Ziegenlunge, worauf die Ziege geschlachtet wird" — allein, dass beide dennoch in innigster Beziehung zu einander stehen, und die eine die Quelle der andern ist, bedarf für alle, welche Untersuchungen über Fabeln gemacht haben, keiner Ausführung. Ich habe diese Fabel schon im Pantschat. I, §. 210 S. 502 erwähnt, ohne über die Priorität zu einer Entscheidung gelangen zu können; d. h. für diesen Fall speciell: ohne mit Sicherheit bestimmen zu können, ob in 1001 Nacht oder deren nächster Quelle eine ursprünglich orientalische benutzt sei, welche die Quelle der griechischen Fassung war, oder ob dem, welcher dieses Gespräch an die Stelle des ersten indischen — wenn es sich noch in seiner Quelle dieses Märchens befand — oder eines schon dafür eingeführten andern — etwa des im türkischen Tûtî-Nâmeh erscheinenden — setzte, die griechische Fabel bekannt war und von ihm auf diese Weise verändert ward. Die Entscheidung kann uns hier eigentlich gleichgültig sein, da wir aus der Abweichung im türkischen Tûtî-Nâmeh wohl folgern dürfen, dass es in der beiden gemeinschaftlichen Quelle — dem persischen Tûtî-Nâmeh — sich nicht befand, doch will ich nicht bergen, dass schon nach dem aus meinen Untersuchungen über das Pantschatantra hervortretenden Princip, wonach im Allgemeinen die schlechtere Form die ältere, die bessre die daraus corrigirte jüngere ist, die schlechte griechische Form sich höchst wahrscheinlich als die Quelle, die treff-

liche arabische als deren Verbesserung kund giebt. Diese Annahme erhält auch ihre Bestätigung durch den Zug, wonach die Ziegenlunge als Heilmittel gegen Epilepsie dienen soll. Dieser gehört, so viel mir bekannt, nur dem classischen Alterthume an (vgl. die Stellen in den Notae zu der angeführten Ausgabe der Fabb. Aesop. p. 80) und scheint die specielle Veranlassung dieser Form zu sein. Denn wenn ich nicht sehr irre, so steht diese Fabel — was ich jedoch hier nicht weiter ausführen will — trotz der sehr verschiednen Wendung — in enger Verbindung mit den Fabeln vom wohlgepflegten Schlachtthier und schlechtgepflegten Arbeitsthier (s. darüber oben I, S. 360). Aus diesen ist hier bloss das Moment des Neides hervorgehoben und dessen verderbliche Wirkung für den Neider recht deutlich, gewissermassen nach dem Sprichwort „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein" veranschaulicht.

Ist dieses Thiergespräch aus einer isolirt bestehenden Fabel in unser Märchen verarbeitet, so lässt sich dasselbe vielleicht auch von dem zweiten — welches an die Stelle des noch im türkischen Tûtî-Nâmeh bewahrten indischen getreten ist — vermuthen. Doch ist es auffallend, dass sich keine Spur einer derartigen Fabel findet, wenigstens mir keine bekannt ist. Vielleicht ist es eher nur eine mit anerkennenswerthem Geschick zu einer Fabel verarbeitete Lehre, etwa die von Peter Alfons in seiner Disciplina clericalis II, 7 einem arabischen Schriftsteller entlehnte: Fili ne sit gallus fortior te, qui decem uxores justificat, tu autem solam non potes castigare. Möglich wäre übrigens, dass diese Lehre erst eine Abstraction aus der Darstellung in 1001 Nacht wäre, woraus dann, wie schon angedeutet, folgen würde, dass diese Form schon im 11ten Jahrhundert existirte (Peter Alfons lebte um 1100).

Dass sie auf jeden Fall schon lange vor Abfassung der Gestalt, in welcher das Märchen in der schon erwähnten Handschrift der Gesta Romanorum vom Jahre 1470 erscheint, bestand, folgt daraus, dass diese aus den Formen, welche im türkischen Tûtî-Nâmeh und in 1001 Nacht erscheinen zusammengesetzt ist. Diese Zusammensetzung muss, wenn der einleitende Zusatz im türkischen Tûtî-Nâmeh wirklich, wie vermuthet, erst von Nachshebi herrührt, etwa im 14ten Jahrhundert vor sich gegangen sein. Ob die Vermittlung zwischen den beiden

orientalischen Formen und der in den Gesta Romanorum eine schriftliche oder bloss mündliche war, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, doch ist das letztere viel wahrscheinlicher.

Indem ich jetzt zu dieser übergehe will ich nur noch vorher bemerken, dass die Umwandlung des zweiten Thiergesprächs in 1001 Nacht zugleich statt des abgerissenen Schlusses in dem türkischen Tûtî-Nâmeh einen ganz vortrefflichen herbeigeführt hat; indem nämlich der Mann den Rath des Hahnes befolgt, schafft er sich durch diess drastische Mittel Ruh und hat weder nöthig, wie in den beiden letzten indischen Fassungen, die Frau zu verstossen, noch verläuft die Geschichte im Sande wie im Tûtî-Nâmeh.

Was die Fassung in den Gesta Romanorum betrifft, so beschränken wir uns auch hier auf die Mittheilung der Hauptzüge, wobei wir das mit dem Tûtî-Nâmeh im Wesentlichen übereinstimmende gesperrt, das mit 1001 Nacht cursiv das mit beiden gross drucken lassen. Sie findet sich in der Ausgabe der Gesta Romanorum von Th. Grässe II, 190, wozu man Keller Li Romans des sept sages CXXII vergleichen kann.

Ein Ritter rettet eine Natter von dem Feuertode, indem er sie mit dem Spiesse aus den sie umgebenden Flammen hebt. *Zum Dank dafür übergiebt sie ihm* — indem sie ihm eine Wurzel in den Mund schiebt, die er hinab schlingt — *das Geheimniss der Thiersprache.* In Folge dieser Gabe versteht er einst, mit seiner Frau zusammensitzend, das Gespräch mehrerer Sperlinge; deren einer verklagt einen andern, dass er ihm ein Auge ausgebissen und, nachdem die andern seine Klage gerecht befunden, tödten sie den Verklagten. Der Ritter hat diesem Gespräch so aufmerksam zugehört, dass *die Frau* sich darüber wundert und *zu wissen verlangt, was die Sperlinge meinten. Der Ritter will ihr nichts sagen. Die Frau verschwört aber Essen und Trinken und will sich todt hungern wenn er es ihr nicht sage. Der Ritter ist darüber ganz betrübt. Da hört er einen Hahn zu einem andern sprechen: ihr Herr sei kein Mann;* die Frau stelle sich nur krank; jeden Tag esse sie heimlich zwei Hühner; *der Mann solle sie tüchtig durchprügeln,* dann würde sie schon gesund werden. *Der*

Ritter folgt dem Rath und bewirkt so dass seine Frau wieder aufsteht und isst."

In dieser Fassung weicht die Art wie der Ritter die Gabe erhält im Einzelnen von der Fassung im türkischen Tûtî-Nâmeh ab; sie stimmt aber fast ganz mit der Fassung in dem gleich zu besprechenden serbischen Märchen überein (Wuk Stephanowitsch Karadschitsch Nr. 3). Dieses letztre hat aber wieder so besondre Züge, dass es wenigstens nicht wahrscheinlich ist, dass es aus den Gesta Romanorum geflossen sei; es ist vielmehr aus dieser Uebereinstimmung eher zu folgern, dass beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle stammen, welche die Veranlassung der Kenntniss der Thiersprache eben so erzählte, wie sie in den Gesta Romanorum und dem serbischen Märchen erscheint. Nach allem bisherigen liegt wie schon angedeutet die Vermuthung nahe, dass diese in letzter Instanz das Tûtî-Nâmeh des Nachschebi, oder noch eine etwas ältere schriftliche oder mündliche orientalische Fassung war. Da sich Nachshebi's Tûtî-Nâmeh in mehreren Bibliotheken handschriftlich befindet, so wird sich — was ihn betrifft — leicht entscheiden lassen; dass diese Quelle auf jeden Fall eine orientalische war, macht ausser der bisherigen Entwicklung die nahe Verbindung der Serben mit dem Orient wahrscheinlich, noch mehr aber der Umstand, dass die Gefahr der Schlange — in Feuer umzukommen — so wie die Art ihrer Errettung — Hinreichung eines Speers, im serbischen Märchen eines Stockes — mit der orientalischen Umwandlung des Märchens von der undankbaren Schlange im Anvár-i-Suhaili und bei Cherbonneau übereinstimmt (s. Pantschat. I, §. 36 S. 118). Demgemäss würde die Fassung im türkischen Tûtî-Nâmeh als eine aus dieser umgewandelte zu erkennen sein.

Das erste Thiergespräch — zwischen Sperlingen — weicht von allen andern Fassungen ab und wird wohl von dem deutschen Bearbeiter oder dessen mündlicher Quelle oder einem andern Vermittler an die Stelle eines andern gesetzt sein. Ob es sich sonst irgendwo schriftlich verzeichnet finde, ist mir in diesem Augenblick nicht gegenwärtig, mündlich aber habe ich nicht selten Geschichten dieser Art gehört, z. B. eine in Osterode von richtenden Schwalben, eine andre anderswo von Raben; ob sie Ausfluss dieser einst viel gelesenen und in andre Volksschriften übergegangenen Gesta Romanorum sind oder auf der alten Mähr

vom Storchengericht [1]), oder auch wahren Fällen beruhen will ich nicht entscheiden.

Wenden wir uns jetzt sogleich zu der serbischen Fassung. Obgleich erst seit wenigen Jahren veröffentlicht, erweist sie sich — trotz einiger Rohheiten — nicht bloss als die vollkommenste Form dieses Märchens, sondern scheint auch im Wesentlichen — wenn gleich mit einigen, andern Märchenkreisen entlehnten späteren Einschiebungen — die älteste europäische Fassung bewahrt zu haben. Ja, wenn sie nicht statt des ersten Thiergespräches in den Gesta Romanorum ein so viel vortrefflicheres besässe, von welchem ich nicht glauben kann, dass, wer es kannte, jenes unbedeutende an seine Stelle gesetzt hätte, würde ich unbedenklich annehmen, dass sie oder eine ihr wesentlich entsprechende Fassung die Grundlage der in den Gesta Romanorum erscheinenden bildete.

Sie stimmt wesentlich mit der der Gesta Romanorum überein; ich werde daher nur die Hauptzüge geben und dabei das von dieser abweichende durch den Druck hervorheben. „Ein *Hirt* rettet durch Hinreichung seines *Stocks* eine Schlange vom Feuertode. *Er bringt sie zu ihrem Vater zurück und* erbittet sich von diesem, *auf ihren Rath*, die Kenntniss der Thiersprache. Diese erhält er von ihm *vermittelst dreimaligen gegenseitigen in den Mund Spuckens* und zugleich die Drohung bei Todesstrafe Niemanden etwas davon zu sagen. *Auf seinem Heimweg hört er wie Raben von der Localität eines Schatzes sprechen und hebt ihn. Mit Hülfe desselben baut er sich ein Haus heirathet und wird der reichste Mann. Eines Tages giebt er seinen Hirten einen Schmauss und fordert sie auf, ihn selbst die Nacht durch fortzusetzen, er wolle bei den Heerden wachen.*“ *Während er hier zubringt, hört er wie die Wölfe zu den Hunden sprechen „dürfen wir kommen und Schaden anrichten, so sollt ihr auch Fleisch haben.“ Alle Hunde, mit Ausnahme eines alten, sind damit zufrieden. In Folge davon lässt der Herr am folgenden Morgen alle bis auf diesen einen tödten. Dann kehrt er mit seinem Weibe zurück, er besteigt einen Hengst sie eine*

1) Vgl. Felix Liebrecht zu Gervasius S. 156. Sonderbarer Weise hat diese alte Mähr etwa vor einem halben Jahr, wenn ich nicht irre, die Runde durch manche Zeitungen gemacht und sich für eine eben vorgefallne Thatsache ausgegeben.

Stute. Er kommt vor, die Stute bleibt zurück. Da hört er wie der Hengst ihr zuruft: „Vorwärts! schneller! Was bleibst du so zurück?“ Die Stute aber antwortet: „Ja, dir ist leicht: du trägst nur den Herrn; ich aber dreie: die Herrin mit einem Kinde in ihr und ein Füllen in mir selbst. Als der Herr diess hörte, musste er laut auflachen. (Hier kehrt das für dies Märchen charakteristische Lachen wieder, welches die Fassung in den Gesta Romanorum, die überhaupt sehr schlecht ist, eingebüsst hat). Die Frau will nun wissen, warum er gelacht, *vergebens sagt er, dass er sterben müsse, wenn er es ihr mittheile* (ebenfalls in den Gesta Romanorum ausgelassen). Sie bleibt hartnäckig, da legt er sich in einen Sarg und *ist im Begriff es ihr zu sagen* (auch den orientalischen Fassungen conform). Da setzt sich der von ihm verschonte alte Hund zu ihm. Er lässt ihm ein Stück Brod reichen; aber der Hund rührt es vor Betrübniss nicht an. Da kommt der Haushahn an und pickt danach; zornig schilt ihn der Hund „dass er essen könne, während er sehe, dass der Hausherr stirbt.“ Der Hahn aber antwortet wohlgemuth. „Warum ist er solch ein Thor? *Ich habe Hundert Weiber*, die rufe ich, wenn ich ein Körnlein finde, dann verschlucke ich es selbst und wollte ich mich darüber ärgern, das würde ich mit meinem Schnabel belehren, *und er hat nur ein Weib und das ist er nicht im Stande zur Ruhe zu bringen* (wie in 1001 Nacht). Der Herr prügelt nun seine Frau durch, bis sie von ihrer Hartnäckigkeit ablässt.“

Man sieht, diese Form ist wesentlich das indische Märchen in der Gestalt, welche es im Persischen erhalten haben mochte. Besondre Abweichungen sind nur, dass der Herr hier viel Thiergespräche hört. Die beiden ersten dürfen wir wohl unbedenklich — da sie sonst nirgends angedeutet werden — für serbische Zusätze nehmen. Das erste beruht auf dem gewöhnlichen Märchen-Apparat — dem Finden eines Schatzes — ist aber sehr gut hinzugefügt, da zur Abrundung der Erzählung in der That dienlich schien zu zeigen, dass ihm die Kenntniss der Thiersprache auch einen reellen Nutzen brachte; das zweite Thiergespräch zwischen den Hunden und Wölfen ist augenscheinlich daraus hervorgegangen, dass der Hund eine so hervorragende Rolle in dem letzten spielt. Ein richtiges poëtisches Gefühl er-

kannte einen Mangel darin, dass die Treue des Hundes nicht schon vorher hervorgehoben und motivirt war. Diess geschieht durch dieses Gespräch, welches, beiläufig bemerkt, stark an Grimm KM. Nr. 48 „der alte Sultan" erinnert und wahrscheinlich mit ihm in Zusammenhang steht. Das 3te Thiergespräch tritt an die Stelle des ersten orientalischen; es passt ganz vortrefflich hierher, ist aber sicherlich erst im Occident an die Stelle seiner Vorgänger getreten, jedoch schon vor dem 16ten Jahrhundert, da es schon in Morlini Novellae u. s. w. in unserm Märchen erscheint, welche 1520 zuerst publicirt sind.

Zu diesen wenden wir uns jetzt. Hier findet es sich als Nro. 71 und beginnt sogleich in wenig veränderter Fassung mit dem 3ten Thiergespräch der serbischen Fassung folgendermassen: Puteolanus supra dorsum praegnantis asinae, quam pullus sequebatur, praegnantem uxorem Neapolim ducebat. Pullus, quum a longe matrem sequeretur, rudere coepit, inquiens. Mater, pedetentim procede: nam ego anniculus et tener sum, vestigia tua curriculo sequi nec valeo. Ad manum asina, auribus porrectis perflansque naribus, fortiter rudivit respondens: Ipsa heram fetam meoque in alveo fratrem tuum porto. Tu juvenis levis ac sarcina levatus accedere recusas: si vis venire venias; sin autem, ut libet, perficias. Darauf lacht der Herr und die Geschichte verläuft wesentlich wie in den Gesta Romanorum und der serbischen Fassung. Die Worte des Hahns aber sind, wesentlich wie in letztrer und 1001 Nacht: Ego centum habeo uxores et omnes timore meis votis observantissimas subjicio, et modo unam modo alteram mulcto ac verbero. Ipse vero unam tantum habet, illamque ignorat instruere ac suum ad votum informare. Es ist diess augenscheinlich ein Fragment, in welchem die in den Gesta Romanorum und in der serbischen Fassung bewahrte persische Einleitung eingebüsst ist.

Aus dieser Darstellung ist die bei Straparola XII, 3 geflossen und bedarf keiner weitren Besprechung.

Allein so wie sich dieses indische Märchen über Asien und Europa verbreitet hat, so hat es seinen Weg auch bis in die Mitte von Afrika gefunden. Da es bekannt ist, dass 1001 N. sich „bis mitten in die unermesslichen Wüsten Afrika's verbreitet hat" (s. Gauttier Vorrede zu 1001 Nacht in der Uebersetzung von Habicht u. s. w. I, VIII), so liegt es am nächsten die Form,

welche wir hier finden, auf sie zu reduciren. Doch lässt sich diess nicht beweisen. Denn so deutlich sich die afrikanische Fassung als zu unserm Kreise gehörig kund giebt, so ist sie im Einzelnen doch von allen bisher kennen gelernten so abweichend, dass man es nicht wagen kann, sie mit irgend einer derselben in engere Verbindung zu setzen. Nicht unwahrscheinlich wäre, dass das Märchen schon seit vielen Jahrhunderten aus 1001 Nacht sich mündlich durch Afrika verbreitet und dann nur mündlich fortgepflanzt hat. In Folge davon hat es sich im Lauf dieser Jahrhunderte bis zu der Gestalt verändert, in welcher es Kölle von Negern aus Bornu sich erzählen liess und in African native literature or proverbs tales fables and historical fragments in the Kanuri or Bornu language etc. by S. W. Koelle. Lond. 1854 mitgetheilt hat. Doch lässt sich nicht verkennen, dass darin Anklänge vorkommen, welche an die ältesten Fassungen erinnern; ich habe in Klammern darauf aufmerksam gemacht, wage aber nicht entscheidende Folgerungen daraus zu ziehen (vgl. übrigens Pantschat. I, 354, das daselbst angedeutete Märchen ist eben das hier behandelte). Nach Koelle hat es Grimm KM. III (1856) S. 364 folgendermassen excerpirt.

„Das dritte Märchen (bei Koelle) erzählt von einem Diener Gottes [1]), der ein einäugiges Weib hat und ein Pferd. *Er versteht die Sprache der Thiere* des Waldes, der Vögel . . ., der Hyäne . . . des Pferdes . . . *Eines Tages hört er was* vorüberfliegende *Vögel sprechen und lacht darüber. Sein Weib frägt ihn nach der Ursache. „Ich darf es dir nicht sagen" antwortet er.* „Ich weiss schon," antwortet sie, „du lachst, weil ich einäugig bin.". (Das Sich-verhöhnt-Glauben der Frau in den übrigen Formen ist hier specialisirt). Der Mann spricht „das habe ich gewusst, bevor ich dich liebte und bevor wir uns heiratheten." Die Frau beruhigt sich, aber *als sie einmal im Bette liegen* (erinnert an die indischen Formen) und Mitternacht vorbei ist, trägt es sich zu, dass oben auf dem Dache *eine* Ratte *mit ihrer Frau scherzt* (Liebesspiel wie in den beiden ältesten indischen Fassungen, und auch die Ratten stehn den indischen

1) Wenn man den weitren Anklängen an die älteste indische Fassung Gewicht beilegt, so könnte man hierin selbst noch den Wiederschein des Jogaübenden Brahmadatta erkennen.

Ameisen näher, als die Thiere der andren Formen) und beide darüber herab auf den Boden fallen. „Das ist ein schlechter Spass „sagt die Rattenfrau“ ich habe den Rücken gebrochen.“ *Der Mann lacht im Bette* (wie im Indischen), alsbald richtet die Frau sich auf, packt ihn und hält ihn fest „Jetzt lasse ich dich nicht aus dem Haus“ spricht sie „*wenn du mir nicht sagst, was du gehört und worüber du gelacht hast.*“ „Lass mich in Ruhe“ erwidert der Mann, aber die Frau besteht auf ihren Willen. Er bequemt sich endlich dazu und sagt ihr, dass er die Stimmen der Thiere und Vögel verstehe, womit sie sich zufrieden giebt. Am Morgen steht er auf und geht zu seinem Pferd, aber als es wiehert, versteht er es nicht, auch nicht mehr die Sprache der andern Thiere. Da setzt er sich in sein Haus nieder lässt den Kopf hängen und spricht zu sich selbst „Wenn ein Mann sein Herz aufschliesst und äussert seine innern Gedanken, so straft ihn Gott dafür. Ich verstand die Sprache der Thiere, aber heute hat der Teufel mich von dem rechten Wege abgehalten. Weil ich mein Geheimniss einer Frau eröffnete, hat der Herr meine Ohren verstopft.“

In den bisher besprochenen Compositionen treten, im Verhältniss zu dem geringen Umfang derselben, theils so viele theils so charakteristische Uebereinstimmungen hervor, dass sie weder dem Zufall noch einer von einander unabhängigen selbstständigen Entstehung derselben zugeschrieben werden können. Es ist vielmehr nothwendig eine historische Verbindung derselben anzunehmen und die ganze Darstellung wird jeden unbefangenen überzeugt haben, dass die indischen Formen die Quelle der über das übrige Asien, Europa und Afrika verbreiteten sind. Eben so wird auch jeder — zumal wenn er neben den oben geltend gemachten Momenten noch die Fülle der im Pantschatantra und sonst von mir auf buddhistische Schriften zurückgeführten ähnlichen Compositionen erwägt — sich überzeugt fühlen, dass auch die aus dem Harivaṁça hervorgehobene Darstellung auf einer im brahmanischen Sinn umgearbeiteten buddhistischen Fassung beruht, so dass die drei Momente, welche sich bei der Bearbeitung des Pantschatantra und andrer Märchenkreise (im Ausland 1858 und 1859) herausstellten, nämlich 1) dass buddhistische Schriften der litérarische focus waren, bis zu welchem wir diese Art von Compositionen zurückzuführen vermögen,

2) dass die indischen Märchen sich über fast die ganze Welt verbreiteten 3) dass fast der gesammte Märchenschatz derselben direkt oder indirekt aus indischen geflossen ist, sich auch in diesem Märchenkreis bestätigt finden.

Dunkler bleibt noch das Verhältniss des besprochenen Märchens zu den Märchen von König Salomon. Dass indische Märchen auch schon vor der Bekanntschaft der Araber mit Indien nach dem Westen drangen, war schon an und für sich zu vermuthen und hat auch schon im Pantschatantra I, S. 129 und selbst in Bezug auf Salomons Urtheil ebendas. II, S. 544, Nachtrag zu I, 396 eine Bestätigung erhalten (vgl. auch Gildemeister oben I, 746); bezüglich des letzteren füge man jetzt noch die chinesischen Fassungen hinzu, welche in Lehmann, Magazin des Auslands. Berlin 1860 Nro. 17 S. 201 und Nro. 36 S. 431 mitgetheilt sind, wonach, wie bei vielen andren der Art, die Vermuthung hervortritt, dass es sich aus buddhistischen Schriften ebensowohl westlich, als nordöstlich durch Asien verbreitete. Andre schon alte Uebergänge indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen sind ebenfalls in meinem Pantschatantra schon berührt und noch mehr der Art werden in den folgenden Untersuchungen erscheinen. So wäre es also keinesweges unmöglich, dass auch Salomon's *Kenntniss der Thiersprache, sein Verständniss der Sprache der Ameisen und sein Lachen über das was er von ihnen gehört*, so wie seine *Unterhaltung mit dem Ameisenkönig* auf einer Uebertragung von Brahmadatta's *gleicher Kenntniss*, seinem *Verständniss einer Unterhaltung zweier Ameisen* und *Lachen darüber* beruhte. Jedes Moment allein würde in der That für eine historische Verbindung gar nichts entscheiden; denn der Wunsch die Sprache der Thiere zu kennen ist ein allgemein menschlicher und kann demnach unabhängig an den verschiedensten Orten seinen Ausdruck finden. Eben so ist die Ameise ein kleines Thier, welches durch seine Klugheit aller Orten die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zieht. Auch das *Lachen* über die Unterhaltung hätte an und für sich nichts Entscheidendes; es folgt von selbst aus der sonderbaren Unterhaltung. Allein dass alle drei Motive sich an verschiedenen Orten in einer Person verbinden, darf kaum weder durch Zufall noch durch selbstständige Erfindung erklärt werden, Doch will ich diese Frage noch keinesweges mit Sicherheit entscheiden, sondern nur

die hierher gehörigen Stellen — die mir kekannt sind — beifügen und abwarten, ob sich vielleicht entscheidendere Momente mit der Zeit ergeben werden.

Im Targum scheni Esther bei Eisenmenger Entdecktes Judenthum II, 441 heisst es „Salomon verstand die Sprache aller Wesen und sie die seinige u. s. w.“ Im Qorân XXVII, 16—19 wird erzählt, Salomon sagte: ich kenne die Sprache der Vögel (es steht hier nur pars pro toto, da er, wie wir sogleich sehen, auch die der Ameisen versteht). Eines Tages versammelten sich seine aus Genien und Menschen bestehenden Armeen vor ihm und auch die Vögel, alle nach ihren Geschlechtern geordnet. Als dieser ganze Zug in das Thal der Ameisen kam, sagte eine von diesen: Ameisen, zieht euch zurück in eure Wohnungen, damit euch Salomon und seine Armeen nicht zertreten. Salomon fing an zu lachen als er diess hörte.“ Daran reiht sich eine von Chardin Voyages en Perse in der Ausgabe von Langlès T. IX p. 157 mitgetheilte Sage, wonach Salomon einst einen Ameisenkönig kennen lernte, ihn auf die Hand nahm. Dieser rief darauf den Ameisen zu „Ameisen zieht euch zurück, damit euch der Thron des König-Prophets nicht zerschmettre!“ Dann folgt eine Unterhaltung Salomons mit dem Ameisenkönig, welche aber nichts enthält, was für diese Frage von Belang wäre. —

Schliesslich bemerke ich, dass ich diejenigen Märchen, in welche Züge des hier behandelten eingeflochten sind (vgl. z. B. Pantschat. I, 219 und sonst), hier nicht weiter berücksichtige.

Miscellen.

Açvatarî.

Für Handlungen, die in sich selbst die Strafe und den Keim des Verderbens tragen, kommt in Indischen Gnomen mehrfach ein nicht auf den ersten Blick verständliches Bild vor.

„*Wer unbegehbares begeht und sich mit solchen abgiebt, mit denen man sich nicht abgeben soll*“ (Panc. I, 415) oder „*Wer einen Freund, dem er einmal Unrecht zugefügt hat* (diess muss wohl der Sinn von dushṭa sein), *wieder versöhnen will*“ (Panc. II, 33. IV, 15 = Hit. II, 140. Cânakya bei Haeberlin 19), oder „*Welcher König einen einmal gedemüthigten Feind nicht fortwährend im Zaum hält*“ (Mbh. XII, 5276 und ähnlich I, 5623) von dem heisst es, *er nehme den Tod in sich auf, wie eine* açvatarî *die Leibesfrucht*. Ausführlicher noch heisst es im Râmâyana (III, 49, 44 Gorr.): „*Vâtâpi tödtete die Brahmanen, wie die eigne Leibesfrucht beim Aufschwellen des Bauches die* açvatarî *tödtet.*“ In der nördlichen Recension lautet dieser Vers: Purastâd iha vâtâpi: paribhûya tapasvina: udarastho dvijân hanti svagarbho' çvatarîm iva.

Wilkins im Hitopadeça[1]) übersetzt: *receives death as the Aswataree the belly* und gesteht die Anspielung nicht erklären zu können; ähnlich findet Schütz (H A L Z 1847. I, 597) sie dunkel. Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes, die also auch am nächsten liegt, nehmen an Benfey (II p. 458 vgl. I p. 338): „*nimmt den Tod auf wie ein* Maulthier *ein Embryo,*“ oder nach der Lesart garbhât „*wie ein* Maulthier *das schwanger wird,*“ Lancereau (im Hitop,): „*conçoit la mort comme la mule conçoit le petit*“ und das Petersburger Wörterbuch. Man entschliesst sich indess schwer, dieser Erklärung beizutreten. Das Sprichwort, das die Sache als Factum ausspricht, muss einen Anknüpfungspunkt in der Natur haben. Die Empfängnissfähigkeit des Maulthiers ist höchst zweifelhaft und bei den neuerdings so lebhaft geführten Verhandlungen über Artbegriff und Bastardzeugung scheint kein einziges völlig gesichertes Beispiel nachgewiesen zu sein, wofür ich mich auf die Worte berufe, mit denen ein mit dem Gegenstand speciell beschäftigter, berühmter und unparteiischer Naturforscher, Flourens, (Journ. d. Sav. 1860 p. 476).

---

1) Die Bengalische Uebersetzung (1845 p. 187) giebt keinen Aufschluss, da sie açvatarî beibehält.

seine Untersuchung in Rücksicht auf einige nicht direct widerlegbare Fälle abschliesst: „*Le métis (le mulet) de l'âne et du cheval est stérile dès la première ou tout au plus dès la seconde génération.*“ Allerdings kommt es weniger auf das wirkliche Verhältniss, als auf die Vorstellung der Inder davon an, aber dass auch bei ihnen die Sache als unmöglich galt, zeigt Sayana's dürrer Ausspruch: açvataryâ: prajâpatinâ aretaskatvâd garbhâbhâva: (Weber, Omina p. 327). Dies wird nicht widerlegt dadurch, dass Trächtigwerden eines Maulthiers als Prodigium erscheint (Weber a. a. O.), ganz wie es auch bei Livius in Gesellschaft mit Fleischregen und ähnlichen Wahrscheinlichkeiten, bei Barhebraeus und dergleichen Schriftstellern der Fall ist, sondern vielmehr bestätigt; denn Prodigium kann es nur sein, wenn es aus dem Kreise der natürlichen Vermittlung heraustritt, ein Unmögliches oder Widersinniges, ein Wunder ist. In einer Vergleichung, wie die obigen, kann aber nicht der einzelne ausserordentliche Fall, sondern nur das bekannte regelmässige Ereigniss gebraucht werden. Von dieser Betrachtung sind offenbar ausgegangen Gorresio, der die Anmerkung macht: *qui v'ha una idea erronea, giacchè le mule non figliano*, und M. Müller, welcher übersetzt: *der macht sich den Tod zum Freund und bemüht sich vergebens, wie die Maulesselin nach einem Jungen.* Aber ersteres zerhaut den Knoten, und letzteres bringt etwas ganz Neues in den Text. Dazu kommt, dass der Schwerpunkt der Sache nicht in der Empfängniss von Seiten der açvatarî liegt, sondern darin, dass der Embryo ihr tödlich wird. Ist beim Maulthier schon das erste der Erfahrung zuwider, wie viel weniger konnte sich bei ihm die letzte Vorstellung bilden, und doch erscheint diese, namentlich in der Stelle des Râmâyana, als eine gewöhnliche, geläufige: Vâtâpi bricht aus der Seite der Brahmanen, die ihn gegessen haben, heraus (pârçvam vinirbhidya brâhmanasya niççakrâma MBh. III 8551); gleiches muss der Embryo der açvatarî thun: wo käme etwas Aehnliches auch nur als Volksvorstellung vom Maulthier vor?

Açvatara muss eine andere Bedeutung haben. Es findet sich sonst häufig als Name einer der mythischen Schlangen, z. B. MBh. V, 3625 und an den von Böhtlingk-Roth citirten Stellen. Wir werden so an eine jener Vorstellungen der mythischen Naturgeschichte erinnert, die sich in auffallender Uebereinstimmung bei verschiedenen Völkern finden — beispielsweise werde die Entstehung der Perle aus dem Regen- oder Thautropfen bei Plinius IX, 54, bei Idrîsi I, 377 Jaub., aus dem Volksglauben, bei Bhartrihari II, 57 und Kalhana III 202 genannt — und die einmal eine umfassende Zusammenstellung verdienten, und zwar an die (vielleicht beim Anblick abgestreifter, durchlöcherter Schlangenhäute) entstandene zuerst von Herodot, möglicher Weise aus orientalischer Quelle, verzeichnete Meinung, die, obschon

von Aristoteles und Theophrast bekämpft, doch Volksglaube blieb und sich bei Plinius, Aelian, Nikander, den christlichen Physiologen Eustathius, Hieronymus, dem Physiol. Syr. vgl. noch Philostr. vit. Apoll. II 14 ganz ernsthaft wiederholt findet: dass die Jungen der Viper bei der Geburt den Leib der Mutter durchfressen und diese dadurch tödten. Auf Indischem Boden hat Aehnliches in Beziehung auf den Krebs und einige Pflanzen Stenzler in der Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. IV, 398 erörtert. In der That hat auch Jones, wohl nach Erklärung seines Pandit, in der Stelle des Hitopadeça dieselbe Idee ausgedrückt gefunden; er übersetzt: *he meets his fate like a female* crab *when she is pregnant.* Es fragt sich also noch, ob *açvatara*, das bisher bloss als proprium nachgewiesen ist, auch appellativisch genommen werden könne. Und dies ist wohl nicht zu bezweifeln. Einerseits fehlt es auch sonst nicht an poetischen Stellen, in denen ein solcher Schlangenname dem Zusammenhange nach allgemein zu fassen ist, z. B. *taxaka* Hitop. II, 14 in der Bedeutung einer gefährlichen Schlange überhaupt und parallel mit dem Appellativ *parvata*, andererseits scheinen die Beschreibungen, welche von mehreren jener Nâga bei Hemacandra 1307 ff. gemacht werden, darauf hinzudeuten, dass bei den Namen an bestimmt gezeichnete Varietäten gedacht wurde. Auch Wilkins hat in der Note zum Hitop. die Bemerkung, die er nicht weiter benutzt: *the aswataree is a kind of serpent.* Die Erklärung der Lexicographen z. B. der Medinî und Hemacandra's im Anekârth. IV, 234 durch nâgabhede ist zweideutig, da dies eine Art Schlange und eine individuelle Schlange heissen kann.

Gildemeister.

Zu den dankbaren Todten.

Ausser den von Reinhold Köhler in Pfeiffer's Germania B. I S. 199 ff. aus östlichen Gegenden mitgetheilten Beiträgen zu der Geschichte von den dankbaren Todten und dem guten Gerhard hat bereits *Benfey* in der Einleitung zum Pantschatantra S 220 auf das bei Dietrich (Nr. 16) abgedruckte russische Märchen von *Sila Zarewitsch und Iwaschka mit dem weissen Hemde* hingewiesen. Das in diesem Jahre erschienene 6te Heft der russischen Volksmärchen von Afanasjew bietet auf S. 323 f. folgendes Seitenstück dar:

Es war einmal ein Bauer, der hatte eine Frau und zwei Söhne. Da kam eine Soldatenaushebung, man schor dem ältern Sohn das Vorderhaupt und versetzte ihn in weite Ferne; der jüngere Bruder aber liess sich aus freien Stücken anwerben und

ging unter die Soldaten. „Wer wird uns ernähren?“ fragte die alte Mutter voll Aerger über den jüngern Sohn und fluchte ihm in alle Ewigkeit. Es traf sich aber, dass beide Brüder in dasselbe Regiment geriethen und in guter Eintracht lebten. Der jüngere diente ein, zwei Jahr, wurde krank und starb. Man bestattete ihn. In der Nacht kommt der todte Bruder zum lebenden und spricht: „Bruder, erwache!“ Dieser erschrack. „Fürchte dich nicht! Ich komme nicht ohne Grund. Erinnerst du dich, wie ich freiwillig unter die Soldaten ging, da fluchte mir die Mutter und nun will mich die Erde nicht aufnehmen. Sieh nun, lieber Bruder, nimm Urlaub und bitte unsere liebe Mutter, dass sie mir verzeihe. Wirkst du mir Verzeihung aus, so werde ich es dir lohnen: wenn du heirathest, wirst du meiner gedenken.“ Der ältere Bruder nahm Urlaub und begab sich in seine Heimath. Er kommt ins Dorf, die Eltern sind voll Freude und fragen: „Hast du nicht irgendwo den jüngern Bruder getroffen, hast du nichts von ihm gehört?“ — „Ach, er ist gestorben! Mütterchen, vergieb ihm.“ Die Alte brach in Thränen aus und verzieh dem Verstorbenen. Am folgenden Tage geht der Soldat auf den Markt; plötzlich ruft ihn ein Kaufmann an und sagt, ob er nicht heirathen wolle. — ‚Ich habe keine Braut.‘ — „Komm zu mir, ich habe eine Tochter.“ Diese Tochter hatte schon zweimal geheirathet, aber beide male war ein Unglück geschehen: am Abende war das junge Paar zu Bett gegangen, am andern Morgen aber der Gatte gestorben. Es kam nämlich zur Frau ein böser Drache geflogen. Davon wusste der Soldat nichts, verlobte sich mit der Tochter des Kaufmanns, feierte die Hochzeit und ging mit ihr zu Bett. In der Nacht kam der verstorbene Bruder und stellte sich mit einem Schwert in der Hand neben das Kopfkissen. Es schlug zwölf Uhr und es kam ein furchtbarer Drache geflogen. Der Todte warf sich auf ihn und hieb ihm alle neun Köpfe ab. Am Morgen kam der Kaufmann mit seiner Frau und fand den Schwiegersohn am Leben. Statt seiner schickte man einen Ersatzmann ins Regiment, er aber lebte mit seiner Frau, gedachte seines Bruders und hatte es gut.

Von *ehstnischem* Boden theilt mir Dr. Friedrich Kreutzwald, der hochverdiente Bearbeiter der ehstnischen Sage von Kalewipoeg, folgendes mit:

In einer Schlucht unweit des Dorfes Aruküla (bei Wesenberg) hörte man vormals allnächtlich ein winselndes Geheul, ob von einem Thier oder Menschen, wagte man nicht mit Sicherheit zu entscheiden; auch war niemand beherzt genug, um der Ursache genauer nachzuforschen. Nach Jahren fasst ein kühner Mann den Entschluss das heulende Ungeheuer näher zu besehen. Er begiebt sich in einer hellen Mondnacht in die Schlucht, nachdem er zuvor ein Vaterunser gebetet und alle guten Geister an-

gerufen hat. Dort findet er ein Wadenbein, das sich wie ein Brummkreisel mit Blitzesschnelle dreht und jenes seltsame Geheul erzeugt. „Weshalb schreist du?“ fragt der Mann. Das Wadenbein antwortet: „Ich bin der Knochen eines Königs, der von Mörderhand erschlagen, schon hundert Jahre in dieser Schlucht modert, aber noch keines Priesters Segen empfangen hat; deshalb kann die gequälte Seele keine Ruhe finden. Hebe mich am Tage auf, wo ich wie jeder andere Knochen ruhig liege, lass mich einsegnen und scharre mich dann an derselben Stelle wieder ein.“ Der Mann that, wie ihm geheissen, trug den Knochen am folgenden Tage in die Kirche und liess ihn vom Priester einsegnen. Darauf grub er ein Grab und entdeckte bei dieser Arbeit einen unermesslichen Schatz. Diesen hob er und legte den singenden Knochen an dessen Stelle. Seit der Zeit hat niemand mehr einen singenden Knochen gehört.

Wer denkt hiebei nicht an den singenden Knochen in den Kinder- und Hausmärchen Nr. 28.

A. Schiefner.

Diminutivformen im Hebräischen und Aramäischen.

Olshausen (Hebr. Gramm. S. 342) findet im Hebräischen זְעֵיר (ein Wenig) einen Rest der alten, im Arabischen noch durchaus lebendigen, innern Diminutivbildung. Diese Annahme findet, so auffallend sie auf den ersten Blick scheint, eine Bestätigung in dem Umstande, dass sich auch im Aramäischen noch einige Spuren der Diminativbildung erhalten haben, nämlich in den Wörtern ܥܠܝܡܐ Fem. ܥܠܝܡܬܐ (Jüngling, Mädchen) = غُلَيِّم. غُلَيْمَة und ܥܘܙܝܠܐ (hinnulus) = غُزَيِّل. In letzterer Form ist sogar das ursprüngliche *u* noch vorne erhalten; man dürfte annehmen, dass dasselbe einst durch Verdopplung des zweiten Radikals geschützt ward, wie im Chaldäischen עוּלֵּימְתָּא עוּלֵּים, wenn nicht die Richtigkeit der letztern Formen (in der Londoner Polyglotte) zweifelhaft wäre, da die Bombergsche und mehrere jüdische Ausgaben das Dagesch des ל nicht kennen.

Auch פְּלֵיטָה (wofür freilich auch zuweilen פְּלֵטָה vorkommt) mit Olshausen hierherzuziehn, möchte kaum bedenklich sein, wogegen ich auf den Eigennamen אֻזֵּן keine Folgerungen bauen möchte.

Th. Nöldeke.

S. 114 Z. 30 füge man hinter „Anz.“ hinzu „1862 S. 1220 ff.“

Die Bauten Constantin's des Grossen am heiligen Grabe zu Jerusalem.

Von

Friedrich Wilhelm Unger

in Göttingen.

Erste Abtheilung.

Unter den heiligen Stätten in Jerusalem ziehen zwei grosse Complexe von Gebäuden vor allen andern die Aufmerksamkeit derer auf sich, welche diese Stadt besuchen oder sich sonst mit der Topographie derselben beschäftigen. Sie liegen an entgegengesetzten Enden der Stadt, der eine im Nordwesten, der andere im Südosten derselben, und beide enthalten die am höchsten verehrten Heiligthümer, der eine das der Christen, der andere das der Muhammedaner. Bei beiden besteht das Heiligthum in einem aus dem Boden emporragenden Felsen, unter welchem sich eine von Menschenhand bereitete Höhle befindet. Der eine, in welchem der Fels mit seiner Höhle freilich seit einigen Jahrhunderten durch einen künstlichen Marmorbau ersetzt ist, bildet die Kirche zum heiligen Grabe, die Sehnsucht der Pilger der verschiedenen christlichen Religionspartheien, und einzelne Theile der Baulichkeiten sind im Besitze der Griechen, Lateiner, Armenier und Kopten; das andere ist der Bezirk des ehemaligen jüdischen Tempelberges Moriah, der jetzt so genannte Haram es Scherif, ein weiter ummauerter Platz mit Moscheen und anderen Gebäuden, zu dem die Christen in der Regel keinen Zutritt haben. Eine Kirche zum Grabe Christi hat erst Constantin der Grosse, oder wenn man einer schon wenige Decennien später

auftretenden Legende grösseres Gewicht beilegen will, als dem Zeugnisse des Eusebius, seine fromme Mutter Helena, welche die letzten Jahre ihres Lebens in Jerusalem zubrachte, erbauen lassen. Die Errichtung einer Moschee auf dem Platze des zerstörten jüdischen Tempels ist dagegen das Werk des Kalifen Omar, der im Jahre 639 die Stadt eroberte.

Bisher hatte man nicht daran gezweifelt, dass die Kirche zum heiligen Grabe, wie sie jetzt steht, aus dem constantinischen Bau nach mehrfacher Zerstörung, Erneuerung und Umgestaltung hervorgegangen sei, wenn man sich auch gestehen musste, dass kein Stein der jetzigen Kirche dem ursprünglichen Werke des ersten byzantinischen Kaisers angehöre; und eben so unangefochten war die Annahme, dass ein besonders ausgezeichneter Kuppelbau auf der Mitte des Haram, von den Arabern nach dem in demselben befindlichen heiligen Felsen mit der sogenannten „edeln Höhle" die Kubba es Sachra, der Felsendom genannt, jene Moschee des Omar oder wenigstens ein mit dessen Bau im Zusammenhange stehendes Werk eines nur um ein Menschenalter jüngern Kalifen, des Abd el Malik, sei. Dieser Felsendom wird daher von den Christen gewöhnlich als Moschee Omar bezeichnet. Felsenkuppel wäre die genaue Uebersetzung der arabischen Benennung. Allein da wir bei dem Worte Kuppel nicht an den ganzen Kuppelbau, sondern nur an das Dach desselben denken, so ist die bei Franzosen und Engländern übliche Benennung Felsendom, Dome de la roche, Dome of the rock, vorzuziehen.

Man hat immer gewusst, dass dieser Felsendom ein Bau von ausserordentlicher Pracht und Schönheit sei, und schon alte Berichte sprechen von schönen antiken Säulen, welche er enthalten soll. Im Ganzen ist er jedoch wenig bekannt, denn nur selten gelang es Christen, ihn in der Nähe zu sehen oder gar in sein Inneres einzudringen, ja einigen hat der Versuch sogar das Leben gekostet Man muss sich regelmässig mit der Aussicht von dem ziemlich entfernten Oelberge oder allenfalls von dem Dache des auf der Felswand an der Nordseite des Harams gelegenen Palastes des türkischen Gouverneurs begnügen. Im Jahre 1833 wagte jedoch der Engländer Catherwood mit eben so viel Tollkühnheit, als Glück, den Haram unter dem Beistande eines zuverlässigen ägyptischen Dieners zu betreten, und unge-

wöhnlich günstige Umstände gestatteten ihm, 6 Wochen lang dort ungehindert Alles zu vermessen und zu zeichnen, und überdies noch seine Freunde und Reisegefährten Arundale und Bonomi dort einzuführen. Er war in Jerusalem in der Uniform und mit dem Ferman eines Ingenieurs Mehemed Ali's aufgetreten, um von dem Palaste des Gouverneurs aus ein Panorama aufzunehmen. Als er durch diese Arbeit immer begieriger wurde, den Haram in der Nähe kennen zu lernen, redete ihm sein Diener, der das türkische Gesindel von Jerusalem gründlich verachtete, zu, und er entschloss sich, mit Vorsicht den Haram zu betreten. Durch den glücklichen Ausgang des ersten Versuchs kühner geworden, begab er sich am folgenden Tage abermals dorthin, und begann mit Hülfe einer Camera lucida zu zeichnen. Alsbald sammelten sich Gruppen um ihn, und nahmen eine immer drohendere Gestalt an. Der Aegypter trat gegen dieselben auf, allein er fand an einem fanatischen Derwisch einen gefährlichen Gegner. Es blieb nicht beim Wortwechsel, der Aegypter ging so weit, dem Derwisch mit einer Peitsche die Mütze vom Kopfe zu schlagen; schon erwartete Catherwood das Aeusserste, da erschien der Gouverneur auf den Stufen des Haram. Sofort wandten sich die Türken an ihn, und forderten Bestrafung des frechen Ungläubigen, der es wage, das Heiligthum zu entweihen. Allein der Gouverneur, der mit Catherwood eine Pfeife geraucht hatte und überzeugt war, dass dieser nicht aus blosser Neugier einen so gefährlichen Schritt thun werde, gebot den Türken, den Ingenieur ungestört arbeiten zu lassen, den Mehemed Ali gesandt habe, um den verfallenen Zustand des Haram zum Zwecke vorzunehmender Reparaturen zu untersuchen, da die Türken keine Leute hätten, die dazu geschickt seien. Von nun an arbeiteten Catherwood und Arundale, der ebenfalls Ingenieur-Uniform trug, unangefochten, und untersuchten jede Stelle des Haram. Bonomi war durch sein Auftreten als Pilger gehindert, an der Untersuchung unmittelbar Theil zu nehmen. Erst als Ibrahim Pascha's Ankunft in Jerusalem angekündigt wurde, hielten die drei Freunde für gerathen, einen Tag vorher durch ihre Abreise weitern Erörterungen aus dem Wege zu gehen. Ibrahim Pascha erfuhr später Catherwood's Abenteuer durch einige Engländer in seinem Gefolge, die sich darauf berufen zu dürfen glaubten, um ebenfalls Zutritt zu dem Haram

zu erlangen. Der Pascha erklärte es für ganz unmöglich, dass ein solcher Betrug gespielt sein könne, bis er sich durch eine angestellte Untersuchung davon überzeugte.

Catherwood stellte aus seinen Zeichnungen und Messungen einen grossartigen Plan des Haram zusammen; allein es glückte ihm nicht, die Mittel zu finden, um seine Arbeiten zu veröffentlichen. Erst durch Bartlett wurde ein Brief bekannt, in welchem er seinen Besuch des muhammedanischen Heiligthums erzählt, und eine Beschreibung der Hauptpunkte desselben mittheilt [1]). Bis dahin kannte man den Haram und namentlich das Innere des Felsendoms nur nothdürftig durch den spanischen Renegaten Ali Bey, der im Jahre 1814 dieselben weitläuftig beschrieb und einen Plan, sowie eine Durchschnittszeichnung davon lieferte [2]). Durch Bartletts Mittheilung erfuhr man abgesehen von einigen Maass-Angaben nicht sehr viel mehr. Einige genauere Aufklärungen über die unterirdischen Gewölbe auf der Südseite des Haram gaben Tipping, der im Jahre 1842 einen verborgenen Eingang zu denselben entdeckte [3]), und Barclay, der 1854 als Ingenieur so glücklich war, Zutritt zum Haram zu erlangen, wobei er jedoch sehr vorsichtig verfahren musste, da er sich fortwährend von den argwöhnischen Türken beobachtet sah [4]).

Den Styl des Felsendoms konnte man aber erst nach Catherwoods Original Zeichnungen beurtheilen, und der erste, welcher daraus Schlüsse auf das wahre Alter desselben zog, war der geistreiche Kunsthistoriker James Fergusson. Bei seinem Aufenthalte in Indien, wo er als Kaufmann lebte, hatte er seine Mussestunden zum Studium der dortigen Bauten, sowohl der altindischen, als der arabischen, angewandt, und indem er diese Studien weiter verfolgte, rief schon die äussere Gestalt der Moschee Omar gegründete Bedenken über den angeblich arabischen

1) W. H. Bartlett, walks about the city and environs of Jerusalem, 2. ed., London s. a., p. 148—165.

2) Voyages d'Ali Bey el Abbassi en Afrique et en Asie, Paris 1814, T. 3, pl. 71. 72.

3) The jewish war by Flavius Josephus, a new translation by Robert Trail, ed. with notes by Isaac Taylor, with pictorial illustrations, Vol. I. London 1851, p. XVI.

4) W. H. Bartlett Jerusalem revisited, London 1855, p. 159.

oder muhammedanischen Ursprung derselben in ihm wach. Nach seiner Rückkehr setzte er sich mit den drei genannten Forschern in Verbindung, und erlangte durch deren uneigennützige Gefälligkeit eine vollständige Kenntniss von den Bauten des Haram, welche ihn die Ueberzeugung gewinnen liess, dass die ganze bisherige Tradition hinsichtlich derselben auf Irthümern und Verwechslungen beruhe, und dass hier wichtige Theile des ursprünglichen Baues erhalten seien, mit dem Constantin der Grosse das heilige Grab verherrlichte. So entstand sein Buch [1]), in welchem er nachzuweisen sucht, dass die Moschee Omar und das in der Nähe derselben gelegene so genannte goldene Thor für Ueberbleibsel des constantinischen Baues, das jetzige heilige Grab dagegen für eine betrügerische Nachahmung desselben gehalten werden müsse. Er begleitete seine Ausführung, die sich auch über die bisher von den Topographen benutzten historischen Quellen verbreitet, mit Illustrationen nach Catherwood's, und Arundale's Zeichnungen, welche auch den Leser in den Stand setzen, ein selbstständiges Urtheil zu fällen, wenn ihm überhaupt nur die hinreichende archäologische Kenntniss und Uebung des Auges nicht abgeht.

Fergusson ist demnach zu der Annahme genöthigt, dass die Muselmänner zu irgend einer Zeit, und zwar nach seiner Meinung bei der Christenverfolgung unter dem Kalifen Hakem im Jahre 1010, das heilige Grab in Besitz genommen, und dass in Folge davon die Christen ein neues Heiligthum als Nachahmung und Ersatz der ächten heiligen Grabstätte, die ihnen abhanden gekommen war, hergestellt hätten. Dieses falsche Grab Christi wäre dasjenige, welches jetzt in der Kirche zum heiligen Grabe als solches verehrt wird. Den Bau des Omar dagegen findet er in der minder bedeutenden Moschee el Aksa (Acça), einem augenscheinlich muhammedanischen Bau am Südrande des Haram, der gewöhnlich für die Marienkirche Justinians gehalten wird, welche der Kalif Abd el Malik erweitert und umgestaltet haben soll. Namentlich glaubt er den ursprünglichen Bau des Omar in der kleinen Moschee vermuthen zu dürfen, welche mit der südöstlichen Ecke der Moschee el Aksa verbunden ist und bei

1) James Fergusson, an essay on the ancient topography of Jerusalem. London 1847.

den Türken den Namen der Moschee des Omar führt. Fergusson ist sich vollkommen der Schwierigkeiten bewusst gewesen, welche der Anerkennung seiner Ansichten im Wege sein würden. Er hat es daher weder bei der Begründung seiner archäologischen Theorie, noch bei der Erörterung der geschichtlichen Ueberlieferung an Fleiss und Umsicht fehlen lassen. Allein ungeachtet seine Beweisführung als höchst scharfsinnig anerkannt wird, hat sie doch bei den Topographen von Jerusalem keine Gnade gefunden. Bartlett [1]) und Lewin erkennen das Ueberzeugende seiner Gründe an, allein sie können nicht über gewisse Bedenken hinwegkommen, die sich hauptsächlich auf die Beschaffenheit der Höhle in dem Felsendome stützen. Wir werden indessen sehen, dass gerade diese Bedenken am wenigsten von Einfluss auf die Entscheidung der Frage sind. Eine ausführliche Widerlegung hat Williams [2]) versucht, und mit einer kürzern und mehr oberflächlichen Erörterung ist ihm Schaffter [3]) entgegen getreten. Die Meisten haben sich des eigenen Urtheils begeben, indem sie glaubten, sich entweder an das halten zu müssen, was bisher für anerkannt galt [4]), oder Fergusson's Ansichten als wunderliche und phantastische Ausgeburten eines kühnen Hypothesenmachers ohne weiteres bei Seite schieben zu dürfen [5]).

Man kann sich darüber nicht wundern, da die Archäologie der mittelalterlichen Baukunst noch eine viel zu junge Wissenschaft ist, als dass man auch bei dem Gebildetsten, der nicht ein specielles Studium daraus gemacht hat, einen geübten Blick für die Auffassung des Baustyls und eine richtige Würdigung des archäologischen Moments voraussetzen dürfte. Aber auch Fergusson's Darstellung trägt selbst einen nicht geringen Antheil

1) Walks about the city and environs of Jerusalem, p. 166—168.

2) George Williams, the holy city, 2. ed. with additions including the architectural history of the church of the holy sepulcre by Robert Willis. 2 Vols. London 1849.

3) Alb. Schaffter, die ächte Lage des heiligen Grabes. Bern 1849.

4) Frz. Kugler, Geschichte der Baukunst, Th. 1, Stuttgart 1856, S. 499.

5) Titus Tobler, Golgatha, seine Kirchen und Klöster, St. Gallen u. Bern 1851, Seite 165. 166.

an der Schuld. Ich meine nicht den lebendigen Eifer, mit dem er seine Ueberzeugung geltend zu machen sucht, und der ihm von Williams den Vorwurf der Animosität zugezogen hat; eine Beschuldigung, die er mit weit mehr Grund gegen seinen Ankläger wenden könnte. Aber er ist zu sehr dem ersten Eindrucke gefolgt, ohne mit hinreichender Sorgfalt die Denkmäler herbeizuziehen, deren Vergleichung allein die Frage nach dem Alter der in Rede stehenden Bauten entscheiden konnte, und er ist zu sehr Dilettant in der historischen Forschung, um die durchschlagenden Puncte der Beweisführung im rechten Lichte sehen zu können. Daher hat er sich verleiten lassen, nicht nur weit mehr für constantinisch auszugeben, als sich rechtfertigen lässt, sondern auch bei einem sehr schwachen Beweise der Möglichkeit seiner Hypothese, der nur auf zweifelhafter Deutung der Quellen beruht, stehen zu bleiben, und ein ungebührliches Gewicht auf Voraussetzungen zu legen, die entweder unnöthig oder entschieden falsch sind. Die Belege zu diesen Ausstellungen werden sich in der Folge zur Genüge ergeben.

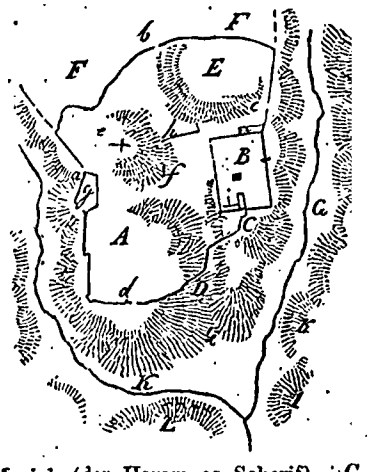
Aber Fergusson hat in der Hauptsache recht gesehen, wie sehr seine Ansicht auch im Einzelnen der Berichtigung bedarf. Die Grundlage der beiden Harams-Bauten, welche wir hier zu besprechen haben, ist Constantin's Werk, wie es uns Eusebius beschrieben hat; dasselbe hat jedoch noch vor der muhammedanischen Eroberung Jerusalems eine Erweiterung von beträchtlichem Umfange erfahren. Das jetzige heilige Grab ist eine Nachbildung, welche durch die Besitznahme des Harams von Seiten der Muhammedaner veranlasst wurde; aber diese Besitznahme trat nicht erst als eine Folge der Christenverfolgung unter dem Kalifen Hakem, sondern schon als eine Folge der Eroberung Jerusalems durch den vierten Kalifen, Omar, den Sohn des Katab, ein.

Diese Ansicht stützt sich auf zuverlässig bezeugte Thatsachen, und wird durch die Beschaffenheit der vorhandenen Denkmäler vollständig bestätigt. Lässt sie sich aber mit solchen Gründen so gut beweisen, wie dies überhaupt von historischen Thatsachen zu erwarten ist, so kann sie nicht dadurch beeinträchtigt werden, dass bisher eine entgegengesetzte Meinung die herrschende war. Je grösser und mannigfaltiger das Interesse ist, das sich an die Sache knüpft, um so zäher pflegt man an der herkömmlichen Auffassung festzuhalten, aber um so grösser

ist auch die Pflicht, der Wahrheit die Ehre zu geben, wenn dieselbe endlich den Nebel, der sie lange verdunkelt hatte, durchbricht. Es mag den Einen oder Andern verletzen, dass sein bisheriger Glaube an die Heiligkeit des Grabdenkmals, welches von so vielen Pilgern mit Aufopferungen und Entbehrungen aufgesucht und verehrt worden, und um das so viel edles Blut geflossen ist, erschüttert und als Aberglaube gestempelt werden soll. Sie mögen unsere Ansichten durch neue Thatsachen und Gründe widerlegen; eine aber und abermals erneuerte Prüfung kann der Sache nur förderlich sein. Aber durch Vorurtheile, und wären sie durch noch so grosse Autoritäten und noch so hohes Alter geheiligt, kann sich die Wissenschaft, welche Wahrheit sucht, nicht beirren lassen.

Fig. 1.

Plan von Jerusalem.



A. Zion. *B.* Moriah (der Haram es Scherif). *C.* Ophel. *D.* Das Käsemacherthal (Tyropöum). *E.* Bezetha. *F.* Erweiterung der Stadt durch Herodes Agrippa. *G.* Bach Kidron (Thal Josaphat). *H.* Oelberg. *I.* Berg der Versuchung. *K.* Thal Gehinnom. *L.* Berg des bösen Rathes, mit den Gräbern bei Hakeldama. *a.* Jaffa-Thor. *b.* Damascus-Thor. *c.* Stephans-Thor. *d.* Zionsthor. *e.* Kirche zum heil. Grabe. *f.* Bazar. *g.* Citadelle. *h.* Via dolorosa. *i.* Quelle Siloa. *k.* Dorf Siloa (Gräber).

I. Die Tempel der Aelia Capitolina.

a. Moriah. *b.* Serapis und Astarte. *c.* Golgatha und das Grab Christi. *d.* Aechtheit des Grabes. *e.* Die Richtstätte. *f.* Die jetzige Tradition.

Nach der Zeit, da der Leichnam des Gekreuzigten in dem Felsengrabe unweit Golgatha beigesetzt war, erfuhr die Mutterstadt des Christenthums Schicksale, welche ihr eine völlig umgewandelte Gestalt gaben. Die römischen Kaiser boten Alles auf, um den Glauben an den unsichtbaren Gott, der den Juden und Christen gemeinsam war, auszurotten. Schon Caligula wollte mit Gewalt seine eigene Statue in dem jüdischen Tempel zur Verehrung aufstellen lassen. Unter Nero begann der Krieg gegen die Juden, den Titus mit der Zerstörung des Tempels zu Ende brachte.

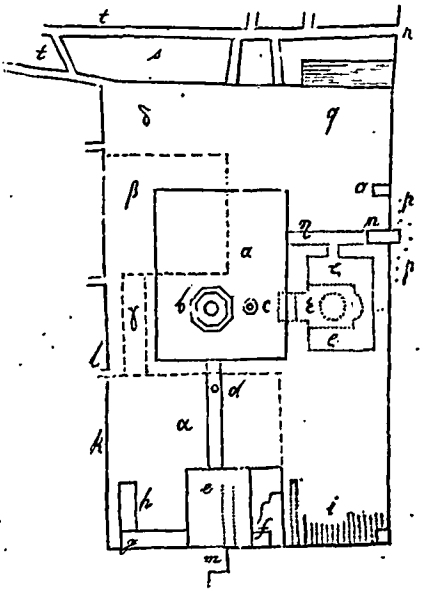
a. Moriah.

Der Berg, auf dessen Höhe dieser Tempel gestanden hat, ist noch heute nicht zu verkennen. Wie er einst das grösste Heiligthum der Juden trug, so enthält er jetzt den Haram es Scherif, das vorzüglichste Heiligthum der Muhammedaner nächst der Kaba zu Mekka und dem Grabe Muhammeds zu Medina. Dieser bildet das südöstliche Viertel des heutigen Jerusalem und ist auf der Ostseite durch das Thal Josaphat mit dem Bache Kidron von dem Oelberge getrennt. Auf der Westseite sondert ihn ein zum Theil verschüttetes Thal, wahrscheinlich das Tyropöum oder Käsemacherthal des Josephus, von dem Berge Zion, der ihn bedeutend überragt [1]). Auf dem letztern lag das alte Jerusalem, das erst von Hesekiah nach Norden hin erweitert wurde. Nach Süden läuft der Berg Moriah in eine schmale Zunge aus, die man für das alte Ophel hält. Ein nicht ganz regelmässiges Rechteck, an dem nur die südwestliche Ecke einen rechten Winkel bildet, ist der Haram, etwa 1600′ lang in südnördlicher (1617′ an der West- und 1520′ an der Ostseite) und 1000′ breit in westöstlicher Richtung (940′ an der Süd- und 1020′ an

1) S. die Ansicht Jerusalems von der Südseite bei Bartlett, walks, zu p. 59.

Fig. 2.

Plan des Haram es Scherif.



a. Terrasse. *b.* Felsendom. *c.* Kettendom. *d.* Brunnen. *e.* Moschee el Aksa. *f.* Moschee Omar. *g.* Moschee des Abu Bekr. *h.* Moschee der Mogrebiner. *i.* Substructionen der Kirche der Theotokos. *k* Klageplatz der Juden. *l.* Thor beim Baumwollenbazar (Bab el Kutanin). *m.* Thor Huldah. *n.* Das goldene Thor. *o.* Thron des Salomo. *p.* Türkische Gräber. *q.* Birk Israin (Teich Bethesda). *r.* Stephansthor. *s.* Palast des Gouverneurs. *t.* Via dolorosa. *α.* Tempel des Herodes. *β.* Antonia. *γ.* Verbindungs-Halle und Treppe. *δ.* Graben der Antonia. *ε.* Basilika des Constantin. *ζ.* Atrium *η.* Strasse des Platzes.

der Nordseite). Dieser ungeheure Platz bedeckt also eine Fläche von ungefähr 30 Morgen oder einer Hufe und hat einen Umfang von etwas über 5000′, also etwa einer englischen oder $\frac{1}{5}$ geogr. Meile, beinahe einer halben Stunde.

Auf dem Haram liegen viele grössere und kleinere Moscheen und andere Gebäude. Dass hier auch der jüdische Tempel gelegen hat, daran lässt die künstliche Gestaltung seiner Oberfläche keinen Zweifel aufkommen. Diese bildet eine ziemlich ebene Fläche, welche sich von Nordwest gegen Südost allmälig senkt, gegen Süd, Ost und West durch steile Thalränder eingeschlossen ist, im Norden aber theils von einer durch Kunst gebildeten Felswand, theils von einem breiten und tiefen Graben,

dem sogenannten Teich Bethesda, der bei den Türken Birket Israin heisst, gegen den höher gelegenen Hügel Bezetha begränzt wird. So ist der Berg, der eine Fortsetzung des Hügels Bezetha bildet, dadurch nivellirt, dass man an dem nordwestlichen Ende den Fels abgetragen, an den übrigen Seiten dagegen die Oberfläche durch kolossale Gewölbe und Mauern erweitert hat. Man kann die letztern längs der ganzen Südseite verfolgen, dann zunächst der Südwestecke an der Westseite, wo sie die Mauer bilden, bei welcher die Juden ihren Klageplatz haben, und endlich an dem nördlichen Theile der Ostseite und Westseite. Der übrige Raum, so weit man ihn kennt, und namentlich der grösste Theil der Ostseite ist durch weit weniger ausgezeichnete Mauern von zum Theil sehr jungem Datum geschlossen.

Jene alten Mauern sind merkwürdig nicht bloss durch die Grossartigkeit der ganzen Anlage, sondern noch besonders durch die Grösse und die Art der Bearbeitung der dazu verwandten Steine, und man hat in ihnen deshalb Ueberreste der sonst völlig unbekannten jüdischen Architektur wieder zu erkennen geglaubt. Sie umgeben nämlich den Berg so, dass sie die Substructionen für eine Erweiterung seiner Oberfläche bilden, und an der Südseite befinden sich hinter diesen Umfassungsmauern ausgedehnte unterirdische Gewölbe, zu denen namentlich eine Reihe von 15 Gallerien an der Südostecke gehört, die vom Haram aus zugänglich und zum Theil zu Bet-Plätzen eingerichtet sind. Seit der Zeit der Kreuzfahrer gelten diese letztern für die Ställe des Salomo. Die einzelnen Werkstücke dieser Substructionen sind von kolossaler Grösse, einzelne über 30′ lang, und nur an den Fugenrändern glatt behauen. Diese Art der Bearbeitung hat man für eine jüdische Eigenthümlichkeit gehalten, indessen ist sie an spätern römischen Bauten, wie am Colosseum in Rom, am Amphitheater in Pola, bekannt genug, und noch ausgezeichneter sieht man sie an dem Grabmal des Theoderich zu Ravenna, der Porta nigra zu Trier, und einer Anzahl von Thürmen in der Nähe des sogenannten Pfahlgrabens, welche gewöhnlich für Römer-Werke gelten, vielleicht aber richtiger von James Yates [1]) den Germanen einer etwas jüngern Zeit zu-

1) Der Pfahl-Graben. Augsburg 1858 (im 23. Jahres-Bericht des hi-

geschrieben werden. Bekanntlich ist an den florentinischen Palästen des 15. Jahrhunderts dieselbe Methode befolgt, und bis auf den heutigen Tag wird auf gleiche Weise „al rustico", wenn auch in weniger kolossalen Verhältnissen, gebauet.

Wir haben alle Ursache, anzunehmen, dass der grösste Theil jener Substructionen zu den von Josephus beschriebenen Erweiterungen der salomonischen Befestigung gehört, die allmälig mit grossen Kosten ausgeführt wurden, und ihre letzte Gestalt bei dem Tempelbau Herodes des Grossen erhielten. Die gewöhnliche Ansicht vindicirt den ganzen Umfang des Haram für diesen Herodianischen Bau. Nach Josephus bedeckte derselbe jedoch nur einen Raum von 1 Stadium oder 600 Fuss Länge und Breite, also eine Fläche von $7^1/_2$ Morgen oder den vierten Theil der Haram-Fläche, denn die Annahme verschiedener Stadien von ungleicher Länge beruht lediglich auf den völlig verfehlten Theorien französischer Mathematiker, welche die ersten unvollkommenen Versuche einer Gradmessung mit unserer Kenntniss der Erdkugel in Uebereinstimmung bringen wollten [1]). Die meisten neuern Topographen haben sich begnügt, die Maassbestimmungen des sonst so genau beschreibenden Josephus für oberflächlich und unzuverlässlich zu erklären. Nur Wenige, vor Allen Fergusson, lassen dem Josephus auch in dieser Beziehung Gerechtigkeit widerfahren. Er beschränkt den Tempelraum auf den südwestlichen Theil des Haram; neuerdings will dagegen Unruh [2]) denselben auf die weiter nördlich gelegene Terrasse verlegen. Fergusson, dessen Auseinandersetzung dem letztern unbekannt geblieben ist, geht von der Voraussetzung aus, dass die südwestliche Ecke der Harams-Mauer als die einzige rechtwinklige allein darauf Anspruch habe, eine Ecke des herodianischen Baues zu sein, und er hat das architektonische Detail der südlichen und südwestlichen Mauer als Grundlage zu einer Restauration benutzt, welche so gut mit der Beschreibung des Jo-

---

stor. Kreis-Vereins im Reg.-Bezirke von Schwaben und Neuburg für 1857, S. 22 und die Abbildung auf S. 25.

1) Lorenz Posch, Geschichte und System der Breitengradmessungen, Freising 1860, S. 87—94. Friedr. Hultsch griechische und römische Metrologie, Berlin 1862, S. 39—58.

2) Gustav Unruh, das alte Jerusalem und seine Bauwerke, Langensalza 1861.

sephus übereinstimmt, dass seine Auseinandersetzung für jeden überzeugend erscheinen muss, der architektonischen Beschreibungen zu folgen vermag. Freilich kann man das nicht immer von den Topographen sagen. Doch hat Fergusson wenigstens von einer Seite [1]) in Beziehung auf diese Darstellung volle Anerkennung gefunden. Unruh's Ansicht wird sich dagegen schwerlich halten lassen.

Eben so unläugbar scheint es mir zu sein, dass die von Prokop weitläuftig beschriebenen [2]) Substructionen, mit denen Justinian die Fundamente der Kirche der Theotokos, der Gottesmutter, erweiterte, nur die an der südöstlichen Ecke des Haram befindlichen sein können.

Im Nordwesten des Tempels lag die von den Makkabäern erbaute Burg Baris, welche von Herodes dem Grossen in einem grössern Maassstabe wieder aufgebaut wurde, und zu Ehren seines Gönners Antonius den Namen der Antonia erhielt. Nach seinem Tode wurde sie von den Römern besetzt, und bildete deren Prätorium. Diese Burg lag auf einem abschüssigen Felsen, dessen steile Seiten durch eine Marmorbelegung nicht nur verschönert, sondern auch unzugänglicher gemacht, und ausserdem noch durch einen Graben von 250′ Breite und 60′ Tiefe von der neuen Stadt Bezetha getrennt wurden. Sie bot hinlänglichen Raum, um alle Bedürfnisse eines königlichen Standlagers innerhalb ihrer Wälle befriedigen zu können. Sie hatte an den Ecken vier Thürme, von denen der südöstliche hoch genug war, um von da aus den ganzen Tempel zu überwachen. Dieser Thurm stand ausserdem durch eine Treppe und Halle mit dem nördlichen Porticus des Tempels in Verbindung, so dass die aufgestellten Wachen an jüdischen Festtagen das im Vorhofe des Tempels versammelte Volk unter ihren Augen hatten. Die Verbindung wurde aber von den Juden zerstört, als der römische Landpfleger Florus den Versuch machte, die damals von jenen besetzte Antonia anzugreifen, um von da aus in den Tempel zu dringen, dessen Schätze seine Habsucht reizten [3]). Ein unterirdischer Gang führte aus der Burg in das In-

1) Joseph Francis Thrupp, ancient Jerusalem; Cambridge 1855, p. 311.

2) Procop. de aedificiis 5, 6 (Ed. Bonn. p. 321).

3) Josephus, bell. jud. lib. 2. c. 15. §. 6.

nere des Tempels, und mündete in einem Thurme, welcher bei dem östlichen Thore des innern Tempelhofes errichtet war, so dass der Herr der Antonia sich im Nothfalle in diese letzte Schutzwehr zurückziehen konnte

Thrupp hält es für wahrscheinlich, dass der heilige Felsen der Muhammedaner, die Sachra Allah, welcher im Innern des Felsendomes 5′ hoch aus einer auf der Mitte des Harams befindlichen Terrasse hervorragt, die allein sichtbare Spitze des Felsens sei, auf dem die Antonia erbauet war, und dass die genannte Terrasse nicht nur den Fuss des Felsens, sondern auch den Graben der Antonia bedecke. Die unter jenem Felsen befindliche Höhle hätte dazu gedient, die Festung mit Wasser zu versorgen und vielleicht auch den Eingang zu dem unterirdischen Stollen gebildet, welcher die heimliche Verbindung mit dem Tempel vermittelte. Die Antonia müsste dann von der Nordwestecke des Tempels sich etwa 350′ weit ostwärts erstreckt haben. Ihre nördliche Grenze dagegen müsste ein Stadium, also 600′ nördlich vom Tempel entfernt gewesen sein, da der Umfang des Tempels und der Antonia zusammen nach Josephus 6 Stadien betrug. Sie hätte dann etwa bis zum Nordrande der erwähnten Terrasse oder noch etwas darüber hinaus gereicht. Doch irrt Thrupp darin, dass die Sachra der einzige hervorragende Fels auf dem Haram sei; denn auf der Durchschnittszeichnung des Ali Bey ist ein ähnlicher Felskopf zu sehen, welcher westlich von der Terrasse nahe an ihrer Südwestecke liegt. Damit fällt aber der einzige Grund weg, welcher uns nöthigen soll, die Sachra mit in die Burg hinein zu ziehen. Fergusson nimmt dagegen an, dass die Antonia weiter westlich, zum Theil noch über die Westgränze des Harams und des herodianischen Tempels hinaus gerückt gewesen sei.

Die gewöhnliche Voraussetzung, dass die Antonia an der Nordwestecke des Haram auf der Stelle gelegen habe, wo jetzt „auf überragender Höhe“ der Pascha von Jerusalem seinen Sitz hat, lässt sich weder mit der Beschaffenheit des Orts, noch mit den historischen Nachrichten des Josephus vereinigen. Denn diese Höhe ist nicht von dem Stadtviertel Bezetha, sondern umgekehrt gerade von dem Tempelplatze, dem Haram, durch eine steile Felswand getrennt, und der jetzt sogenannte Teich Bethesda, der Birket Israin, offenbar ein alter Graben zum Schutze

des Haram, kann schon wegen seiner Richtung von Westen nach Osten nicht zum Schutze einer auf jener Felswand gelegenen Veste bestimmt gewesen sein. Er entspricht aber auch nicht der Beschreibung, welche Josephus von dem Graben der Antonia macht, weil er statt der 250′ Breite nur 130′, und statt der 60 Tiefe noch jetzt, da er theilweise verschüttet ist, 75′ hat.

Dagegen liesse sich wohl denken, dass unter dem Graben, von welchem Josephus spricht, die Fläche verstanden wäre, welche zwischen der nördlichen Felswand an der Nordseite des Haram und der steilen Mauer der Antonia eingeschlossen war. Denn jene Felswand ist künstlich durch Abtragung der Harams-Fläche gebildet, und wenn man in südnördlicher Richtung zu den zwei Stadien, welche nach Josephus für den Tempel und die Antonia zu rechnen sind, noch die Breite des Grabens mit 250′ hinzurechnet, so erhält man nur 120′ weniger, als die mittlere Länge des Harams beträgt; eine Differenz von $7^1/_2$ pro Cent, welche auf den Tempel, die Antonia und den Graben vertheilt, noch keine sehr erhebliche Ungenauigkeit in den Maassen des Josephus bedingen würde. Die Antonia wäre dann gegen Norden durch einen trockenen Graben geschützt gewesen, und diese Befestigung hätte sich westlich an das Thal Tyropöum angeschlossen, und östlich durch den Birket Israin ihre Ergänzung erhalten. Die östliche Haramsmauer, welche von hier aus südlich noch eine kurze Strecke über das goldene Thor hinaus, im Ganzen in einer Ausdehnung von 561′, eine ähnliche Beschaffenheit hat, wie die südlichen Substructionen, mag ebenfalls noch zur Vervollständigung dieser Werke gehören, wenn sie nicht als ein Theil der Stadt-Mauer zu betrachten ist, welche Herodes Agrippa etwa 12 Jahr nach Christi Tode zu ziehen begann, aber wegen der Eifersucht des Kaisers nicht vollenden durfte. Südlich von dem goldenen Thore will man eine Ausfüllung des Bergrandes beobachtet haben, aus der man auf eine ursprüngliche Einsenkung schliesst, welche sich östlich von der Antonia in das Thal Josaphat hinab gezogen haben müsste.

Wie aber auch die Bodenbeschaffenheit hier gewesen sein mag, in jedem Falle blieb östlich von dem Tempel ein grosser freier Raum übrig, den Justinian durch die oben erwähnten Substructionen für die Kirche der Theotokos vergrösserte, welche

die südliche Haramsmauer über die ursprüngliche Grenze des Tempels hinaus 300′ lang ostwärts fortsetzen.

b. Serapis und Astarte.

Nach der Zerstörung des Tempels durch Titus im Jahre 70 gewann das Heidenthum in Jerusalem selbst Boden. Von Alexandria aus verbreitete sich der Cultus des Serapis in diesen Gegenden. Serapis, der nach der gangbarsten Sage als Gott der Unterwelt von einem der ersten Ptolemäer aus Sinope nach Alexandrien gebracht würde, erscheint im ganzen Orient als der höchste und Alles umfassende Gott. Der einzige Zeus, der einzige Hades, der einzige Helios ist Sarapis, sagt ein Orakel des Apoll bei Julian [1]) und schon Hadrian [2]) erklärt ihn für denselben Gott des Himmels und der Erde, den die Juden und Christen verehren. Er verbindet sich aber, gleich wie Pluto mit Proserpina, mit einem weiblichen Wesen. In Aegypten ist es Isis, in Syrien dagegen die phönizische Astaroth oder Astarte, deren Verehrung schon zur Zeit des alten Bundes die jüdischen Priester und Propheten wiederholt zu bekämpfen hatten.

Den Römern waren diese Gottheiten Jupiter und Venus; Zeus Sarapis liest man auf alexandrinischen Münzen, und Dionys, der Perieget, spricht von dem Hause des grossen Sinopischen Zeus in der Stadt der Macedonier. In Jerusalem war es Hadrian, der diesen heidnischen Cultus einführte. Auf der Stätte des alten jüdischen Tempels erbauete er einen neuen dem Zeus [3]), und die Forderung eines Tributs für diesen Zweck verursachte einen Aufstand, der nur mit Mühe niedergeschlagen wurde. In Folge dessen verbannte der Kaiser alle Juden aus der Stadt, und verwandelte dieselbe in eine römische Militär-Colonie mit neuen, meist syrisch-griechischen Einwohnern und sogar mit einem neuen Namen. Sie hiess fortan Aelia Capitolina. Jener Jupiter-Tempel aber war in der That ein Heiligthum des Serapis, und neben demselben erhob sich ein anderer, welcher der Venus-Astarte geweiht war, und der Cultus dieser beiden Gottheiten stand in enger Verbindung; denn die Münzen der Aelia

1) Orat. 4.
2) Vopiscus in Saturnino, vor St.
3) Dio Cass. hist. Rom. lib. 66. c. 12.

führen auf dem Revers meistentheils den Kopf des Serapis, einige zeigen aber auch einen Tempel mit der Bildsäule der Astarte, und diese hält zuweilen den Serapis-Kopf in der Rechten [1]), wodurch die Verbindung ihres Cultus mit dem des Serapis dargestellt wird.

c. Golgatha und das Grab Christi.

Diese beiden Tempel standen an den Stätten, welche zu Constantin's des Grossen Zeit die grössten Heiligthümer der Christenheit wurden, der eine über dem Grabe Christi und der andere auf Golgatha. Hieronymus, der etwa 60 Jahre nach der Zeit, da Constantin's Bauten am heiligen Grabe vollendet wurden, nach Palästina kam, und dort in dem Kloster, welches er in Bethlehem gründete, sein Leben beschloss, schreibt darüber in folgenden Ausdrücken: *In der Zeit von Hadrian bis auf Constantin sei auf der Stätte der Auferstehung ein Bild des Jupiter und auf dem Felsen des Kreuzes eine Marmorstatue der Venus von den Heiden aufgestellt gewesen und verehrt worden, da die Verfolger der Christen gemeint hätten, diesen den Glauben an die Auferstehung und das Kreuz zu nehmen, indem sie die heiligen Stätten durch Götzenbilder entweihten* [2]). Er verwechselt indessen die beiden Stätten mit einander, denn über dem Grabe Christi stand nicht das Idol des Jupiter, sondern der Tempel der Venus. Eusebius erzählt in dem Leben Constantin's des Grossen [3]): *die Heiden hätten den Fels, welcher die Grabstätte enthielt, mit Koth verschüttet, und um die letztere völlig zu schänden, einen Venustempel darüber aufgerichtet;* der Kaiser aber habe den Tempel abbrechen, das Material desselben weit fortschaffen, und den Schutthaufen wegräumen lassen, und da sei das Grab über alle Erwartung herrlich wieder zum Vorschein gekommen. Den Tempel nennt er eine Grabstätte todter Seelen, indem er entweder an das Schattenreich des Pluto-Serapis erinnern will, oder vielleicht einer bei den Kirchenvätern sehr gewöhnlichen Vorstel-

1) Mionnet description de médailles antiques, Suppl. T. 8., Paris 1837, p. 361. Abbildung bei Williams holy city 2, 126.

2) Hieron. ep. 58. ad Paulin. Opp. ed. Vallars. T. 1. p. 319 der Folio-Ausgabe.

3) Lib. 3. c. 25.

lung folgt, nach welcher die Götzen der Heiden Bilder verstorbener Menschen waren, die aus irgend einem Grunde abgöttisch verehrt wurden. Er bezeichnet ihn als eine dunkle Wohnung der Aphrodite, einen heimlichen Ort für den ausschweifenden Dämon; Ausdrücke, die nicht undeutlich an die dunkle Astarte-Proserpina und die Mysterien asiatischer Culte gemahnen. Die spätern Schriftsteller folgen theils dem Hieronymus, theils dem Eusebius, und widersprechen daher einander in der Bestimmung der Localität und des Götterbildes. Man darf jedoch daraus keinen Grund ableiten, um an der Existenz der beiden Tempel auf den Stätten der Auferstehung und des Kreuzes zu zweifeln. Denn diese spätern Berichte beruhen nicht mehr auf eigener Kenntniss der Sachlage, und es war auch nicht mehr von Interesse, genau zu unterscheiden, wo der Jupiter- und wo der Venustempel gestanden hatte [1]). Uns genügt es zu wissen, dass die beiden Tempel neben einander, und an derselben Stelle lagen, wo Constantin das heil. Grab wieder aufdeckte, und zur Verherrlichung desselben seine grossartige Gedenkkirche errichtete.

Nun war aber, wie uns eine völlig unpartheiische Quelle belehrt hat, der Jupiter-Tempel auf der Stelle errichtet, wo früher der jüdische Tempel gestanden hatte. Dass Hieronymus noch von einem andern Jupiter spreche, als dem hadrianischen, ist durchaus unwahrscheinlich, sowohl wegen der Wichtigkeit des letztern, als wegen der engen Verbindung zwischen Serapis und Astarte. Es kommt noch hinzu, dass gerade in der constantinischen Zeit eine Anschauungsweise herrschte, welche nur zu geneigt war, heidnische und christliche Vorstellungen in Beziehungen mit einander zu setzen, und wir haben Anzeichen, dass mehrfach gerade Serapis für einen Typus Christi, ja vielleicht Serapis und Astarte in ihrer Vereinigung für Christus und Maria genommen seien. Es giebt nämlich Gemmen, welche, wenn irgend die Abbildungen zuverlässig sind, es durchaus zweifelhaft lassen, ob sie Serapis und Astarte mit dem Typus von Christus und Maria, oder die letztern mit den Emblemen der erstern darstellen sollen [2]). Serapis wurde von den Kirchenvätern für ein Bild des

1) Was Tit. Tobler, Golgatha, S. 51 sagt, widerlegt sich danach von selbst.

2) Joa. Ma[illegible] Abraxas, Antverp. 1657, tab. 26 no: 110 tab. 27

Joseph, des Sohnes Jakob's gehalten, den man für seine Verdienste um Aegypten verehrte [1]), und derselbe Joseph galt bekanntlich wiederum für einen alttestamentlichen Typus Christi. Wir erinnern uns, dass schon Hadrian den Serapis für den Gott der Juden und der Christen erklärte. Man sieht, wie nahe es ihm lag, an den Ort, wo die Juden allein ihrem Gotte opfern durften, das Bild des Serapis zu setzen; und wie es sich zu Constantin's Zeit wieder empfehlen musste, dieses Heiligthum mit einer Gedenkkirche des Todes Christi zu vertauschen.

Befand sich nun auf dem Tempelberge Moriah der hadrianische Serapistempel, so muss eben dort auch der Tempel der mit Serapis verbundenen Astarte gestanden haben; und nur auf demselben Tempelberge können wir nach den unverwerflichen Zeugnissen des Eusebius und Hieronymus den Ort der Kreuzigung und Auferstehung, Golgatha und die Anastasis suchen, welche Constantin der Grosse zum ersten Heiligthume der Christenheit erhoben hat.

d. Aechtheit des Grabes.

Es könnte nach dieser Darstellung scheinen, als ob nicht daran zu denken sei, dass an dieser Stelle, auf der Stätte des jüdischen Tempels, das wahre Golgatha und das wahre Grab Christi sich befunden habe; und es wäre allerdings ganz im Geiste der Zeit gewesen, wenn Constantin durch die Schöpfung einer falschen Schädelstätte und Anastasis nur dem uralten heiligen Berge eine eben so grosse Bedeutung für die Christen hätte beilegen wollen, als ihr Hadrian durch seinen Tempelbau für die heidnische Besatzung gegeben hatte. Für unsern Zweck ist es, wie sich weiterhin zeigen wird, vollkommen gleichgültig, wie man darüber denken mag, da wir es nur mit der Frage zu thun haben: welches der ächte constantinische Bau sei? Indessen gewährt es doch ein grosses Interesse, auch über die Möglichkeit der Aechtheit des Grabes ins Klare zu kommen; und wir glauben daher, bei unserer Untersuchung auch diesen Gesichtspunkt

---

no. 111. P. E. Jablonski, diss. de origine imaginum Christi, in Opusc. ed. Jan Guib. te Water, T. 3, Lugd. Batav. 1809, p. 403.

1) Firmicus Maternus, de errore profanarum religionum c. 13. Suidas s. v *Σάραπις*.

nicht ausser Acht lassen zu dürfen. Anzunehmen, dass Constantin's Bau zwar auf dem Haram, aber nicht über dem ächten Grabe aufgeführt worden, dagegen das ächte Grab dasjenige sei, welches man jetzt als solches verehrt, das wäre freilich ungereimter, als Alles, was noch zur Vertheidigung der Andachtsstätten in Jerusalem ersonnen ist.

Wir dürfen natürlich die Mittheilung des Hieronymus nicht so verstehen, als ob der Serapistempel genau die Grenzen des jüdischen Tempels inne gehalten hätte. Schon die übliche Form eines heidnischen Tempels war eine andere, als die des jüdischen, der wenigstens in dem herodianischen Bau gewiss nicht mehr einem ägyptischen ähnlich sah, wenn gleich Viele diese ganz bedenkliche Voraussetzung bei dem salomonischen Tempel für unabweislich halten. War es aber Hadrian's Absicht, mit dem Heiligthume der Juden zugleich auch das der Christen zu entweihen, so lag es ihm in der That nahe, den Serapistempel so einzurichten, dass das Götzenbild auf den hervorragenden Hügel Golgatha zu stehen kam, der sich nicht weit von der Aussenwand des alten Tempels befunden haben muss. Im Allgemeinen blieb es dennoch richtig, dass der heidnische Tempel auf der Stätte des alten jüdischen errichtet war.

Viele halten es für unglaublich, dass zu Constantin's Zeit das wahre Grab Christi noch irgend hätte bekannt sein können, weil sich bei der ersten Christengemeinde noch kein Cultus des heil. Grabes voraussetzen lasse, und jedenfalls die Kenntniss desselben, wenn sie vorhanden gewesen, seit Hadrian verloren gegangen sein müsse. Andere haben dagegen die Aechtheit des Grabes, welches Constantin auffand, mit so schwachen Gründen zu stützen gesucht, dass dadurch der Sache vielmehr geschadet wurde. Man hat namentlich gesagt, ein Betrug von Constantin's Seite lasse sich schon deshalb nicht annehmen, weil derselbe vor den Feinden des Christenthums nicht hätte verborgen bleiben können, und namentlich von Julian dem Abtrünnigen gewiss nicht ungerügt gelassen wäre. Daran ist allerdings so viel richtig, dass Constantin oder vielmehr der Bischof von Jerusalem, der in seinem Auftrage handelte, nicht den Astarte-Tempel wegbrechen, und dann in aller Heimlichkeit über Nacht eine Höhle in dem darunter befindlichen Felsen aushauen lassen konnte. Aber damit ist noch nicht die Aechtheit des Grabes

bewiesen, denn es fragt sich immer noch, ob die Felsenhöhle dieselbe war, wofür sie ausgegeben wurde. Besonders unglücklich ist die Berufung auf Julian's Schweigen. Es lag gar nicht in der Absicht dieses Kaisers, dessen Schriften übrigens nur sehr unvollständig erhalten sind, das Christenthum zu unterdrücken, und dem christlichen Cultus Hindernisse in den Weg zu legen. Er wollte nur den andern Religionen ebenfalls freie Uebung gewährt wissen, und eiferte lediglich gegen das, was er für Missbräuche und Anmassungen der christlichen Priester hielt. Er selbst aber war abergläubisch genug, um ein solches Heiligthum, wie das heilige Grab, nicht anzutasten. Er läugnete nicht einmal die Wunder der Bibel, sondern setzte ihnen nur ähnliche Wunder, welche die Asklepiaden verrichteten, entgegen. Ueberdiès gestattete er wirklich, den jüdischen Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen, was vielleicht der gefährlichste Schlag für die Verehrer des heiligen Grabes geworden wäre, wenn sich die Juden nicht durch ein Erdbeben und den Ausbruch von unterirdischem Feuer hätten von der Ausführung abschrecken lassen.

Bei alle dem ist es keineswegs unwahrscheinlich, dass Constantin das ächte Grab auffand. Wenn auch in dem ersten Jahrhundert des Christenthums noch kein eigentlicher Cultus des heiligen Grabes bestanden haben mag, so ist doch wohl anzunehmen, dass jene kleine Christengemeinde in Jerusalem, die der ganzen Welt in Feindschaft und Hass gegenübergestellt war, eine Erinnerung an die Stätte der Auferstehung wird behalten haben, jene Stätte, an die sich alle ihre Hoffnungen auf die Erfüllung der Weissagung knüpften. Es ist ganz unnöthig, erst den Simeon zum Vermittler der Tradition machen zu wollen, den die Christen, welche nach der Eroberung Jerusalems unter Titus dahin von Pella zurückkehrten, zu ihrem Bischof erwählt hatten, und der nach einer nicht sehr zuverlässigen Nachricht ein naher Verwandter Jesu, nämlich ein Sohn des Kleophas, des Schwagers der Maria gewesen sein soll. Durch Hadrian wurde auch die christliche Tradition nicht unterbrochen, denn mit den Juden sind wenigstens nicht auch die Heidenchristen aus Jerusalem verbannt worden, von denen man damals längst wusste, dass sie etwas anderes, als eine jüdische Secte seien. Man kann es indessen ganz dahin gestellt sein lassen, ob an Ort und Stelle eine Bevölkerung zurückblieb, bei welcher sich die Kenntniss der

Stätten, wo Christus gekreuzigt und begraben war, fortpflanzen konnte. Zwar ist es kein sehr glücklicher Gedanke von Finlay [1]), wenn er meint, man habe zu Constantin's Zeit den Garten des Joseph von Arimathia leicht durch die sorgfältig geführten römischen Census-Register auffinden können. Mit Recht erinnert Fallmerayer [2]), dass diese Actenstücke schwerlich die Zerstörung der Stadt unter Titus überdauert haben werden, und er hätte hinzufügen können, dass die tägliche Erfahrung lehrt, wie schwer es ist, nach den besten Katastern Grundstücke nachzuweisen, wenn sich die Besitzverhältnisse seit Jahrhunderten wesentlich geändert haben. Aber wird sich denn nicht selbst unter den entfernten Christen die Erinnerung erhalten haben, dass ihre Verfolger das Grab und die Stelle des Kreuzes einem schimpflichen Götzendienste preis gegeben hatten, und dass man nur die heidnischen Tempel auf Moriah entfernen dürfe, um die heiligen Stätten des Kreuzestodes und der Auferstehung, Golgatha und die Anastasis, an das Tageslicht zu bringen? An einer Verbindung zwischen Jerusalem und auswärtigen Christen hat es überdies keineswegs gefehlt. Es klingt zwar sagenhaft, wenn Eusebius [3]) erzählt, dass in der Zeit des Caracalla der cappadocische Bischof Alexander nach Jerusalem kam, um dort an den heiligen Stätten zu beten, wo dann die Brüder der Kirche ihn festhielten, und die benachbarten Bischöfe in Folge eines Traumgesichts ihn als ihren Patriarchen dem bereits 116 jährigen Narcissus an die Seite setzten. Aber wir wissen auch von Origenes, dass er nach Jerusalem kam, um die Fussstapfen Christi, der Jünger und der Propheten aufzusuchen; und es lässt sich nicht zweifeln, dass frühzeitig fromme Besuche der heiligen Stätten an der Tagesordnung gewesen sind [4]).

Will man die Aechtheit des constantinischen Grabes Christi nicht gelten lassen, so wird man fragen müssen, wie es denn

---

1) Griechenland unter den Römern (übersetzt von A. Ellissen), Leipzig 1861, S. 454 f.

2) Fragmente aus dem Orient, S. 146 f.

3) Hist. eccl. lib. [redacted]

4) Jak. Burckhardt, die Zeit Constantins des Grossen, Basel 1853, S. 503.

möglich war, dass der Kaiser unter dem Hügel des Astartetempels eine Höhle suchte und wirklich antraf, wenn ihn nicht eine bestimmte Tradition leitete. Auch das erhielte seine Erklärung, wenn sich voraussetzen liesse, dass man zu Constantin's Zeit von einer — sei es den Juden oder Christen — heiligen Felsenhöhle unter dem Astartetempel gewusst hätte. Wir kennen wirklich jüdische Sagen dieser Art, und werden später ausführlicher von ihnen zu sprechen haben. Sie begegnen uns mit Beziehung auf einen bestimmten Felsen des Haram allerdings erst zur Zeit der Kreuzfahrer, die auf der schrägen Fläche der Sachra die Tenne Arafna's oder Arnan's, des Jebusiters, zu sehen glaubten, auf welcher David seinen Altar errichtete [1]). Was wir bei Maimonides und Abarbanel lesen, kann auch schon den ältern Rabbinen bekannt gewesen sein. So ist es möglich, dass die Römer noch zu Constantin's Zeit von einem hochwichtigen Heiligthume unter der verschütteten Felsenkuppe, ähnlich den Brunnenhöhlen, die sich unter dem römischen Capitol und manchen heidnischen Tempeln, z. B. dem Apollotempel zu Delphi befanden, eine dunkle Kunde hatten. Sie mochten selbst ihrer Sache nicht ganz sicher sein, denn es geschah, wie Eusebius sagt, über alles Erwarten, dass das Grab so herrlich zum Vorschein kam.

Allerdings ist diese Hypothese bei weitem nicht so einfach, als wenn wir voraussetzen, dass Constantin wirklich das wahre Grab Christi aufgefunden habe. Wer aber annimmt, dass auf der Stelle, wo wir die Anastasis Constantin's finden werden, der jüdische Tempel, oder, wie Thrupp will, die Burg Antonia gestanden habe, der kann freilich nur zu dieser Auskunft seine Zuflucht nehmen.

e. Die Richtstätte.

Man hat nun aber auch darüber gestritten, ob es wahrscheinlich, oder überhaupt nur denkbar sei, dass die Richtstätte der Juden so nahe bei dem Tempel gelegen habe. Fergusson hält dies sogar für wahrscheinlicher, als jede andere Annahme, für die man sich entscheiden könnte. Allein seine Gründe sind freilich nichts weniger als stichhaltig. Er beruft sich nämlich darauf, dass man die Königin Athaliah, die sich der Anerkennung

1) 2 Samuel. 24, 18. 1 Chron. 22, 18.

des Joas widersetzen wollte, vor den Tempel hinaus geschleift und sie dort getödtet habe. Bekanntlich regierte Athaliah nach dem Tode ihres Sohnes Ahasja, nachdem sie dessen Geschlecht hatte auf die Seite bringen lassen. Nur Joas war gerettet. Diesen führte der Priester Jojada in den Tempel, und stellte ihn dort dem versammelten Volke als seinen rechtmässigen König vor. Athaliah eilte herbei, allein das Volk blieb auf der Seite des Joas, und der Priester liess sie von den Obersten des Heeres über den Hof hinausführen und tödten, da er nicht wollte, dass sie im Tempel getödtet werde [1]). Das war allerdings nichts weniger, als eine ordnungsmässige Hinrichtung, und man hat dabei offenbar nicht erst den herkömmlichen Richtplatz aufgesucht. Man könnte eben so gut die Geschichte des Paulus hieher ziehen, den die Juden aus dem Tempel herausrissen und ermorden wollten, als der römische Hauptmann hinzukam und ihn rettete [2]). Nicht besser ist es, wenn Fergusson meint, die Richtstätte werde wahrscheinlich in der Nähe der gewöhnlichen Gräberstätte gelegen haben, die man dem goldenen Thore gegenüber im Thale Josaphat antreffe. Es ist dies weder wahrscheinlicher, noch unwahrscheinlicher, als irgend eine andere Annahme. Dagegen ist es gewiss richtig, wenn Fallmerayer [3]) bemerkt, dass man im Orient überhaupt keine herkömmlichen Richtstätten voraussetzen dürfe, weil der Asiate die Hinrichtung als einen Act der Rache betrachte, den man an jedem Orte vornehme, wo es eben den Umständen angemessen erscheine, und sollte es selbst an der geheiligten Stätte des Gotteshauses sein. Man wird also Golgatha am natürlichsten in der Nähe des Richthauses zu suchen haben. Dieses Richthaus war aber ohne Zweifel die Antonia, die Burg und der Palast der römischen Landpfleger, und man darf wohl unbedenklich die Vermuthung gelten lassen, dass es jene Verbindungstreppe mit dem Tempel war, auf welcher Pilatus dem fanatisirten jüdischen Pöbel den Barabbas vorstellte und seinen Richtstuhl aufschlug. Von eben diesen Stufen aus redete später Paulus zu dem Volke, das ihn aus dem Tempel gezogen hatte und umbringen wollte, nach-

1) 2 Chron. 23, 14—15. Vergl. 2 Kö
2) Apostelgesch. 21, 30—32.
3) Fragm. aus dem Orient u. s. w.

dem der oberste Hauptmann ihn durch seine Kriegsknechte hatte fesseln und dieselben Stufen hinauf in das Lager, d. h. in die Antonia, tragen lassen [1]). Es ist sogar eine alte Tradition, dass Pilatus sein Urtheil auf der obersten Stufe einer hohen und prachtvollen Treppe gesprochen habe; die Santa Scala in Rom giebt davon ein sprechendes Zeugniss. Vor diesen Stufen auf dem damals noch offenen und ausserhalb der Stadt gelegenen Platze, der von dem Tempel und der Burg umschlossen war, am östlichen Rande des Berges Moriah gegen das Thal Josaphat zu, wird man am natürlichsten die Richtstätte vermuthen dürfen. Die Nähe des Tempels konnte der Wahl dieses Orts um so weniger Eintrag thun, da Christus in der Meinung der Juden als Gotteslästerer der Rache des erzürnten Jehova anheim gefallen war. Auch ist es kein erheblicher Einwand dagegen, wenn man etwa sagt, dass die Entfernung bis zur Richtstätte bedeutender gewesen sein müsse, da man genöthigt war, den Simon von Kyrene herbeizurufen, um von ihm das Kreuz tragen zu lassen; denn zwei Balken von nur 7′ Länge würde ein Mann, der schwere Händarbeit nicht gewohnt ist, und so, wie Christus, den tiefsten Seelenleiden fast zu erliegen fürchtete, nicht hundert Schritte weit zu tragen im Stande gewesen sein.

Zu alle dem heisst Golgatha, welches die Evangelien durch *κράνιον*, Schädel, oder *κρανίου τόπος*, Stätte des Schädels, übersetzen, keineswegs Richtstätte, sondern es bedeutet so viel, als Capitolium, eine Felskuppe, was für einen hervorragenden Punkt auf der Fläche des Tempelberges Moriah ganz passend ist. Vielleicht ist Golgatha sogar nur eine Uebersetzung von Capitolium, eine Benennung, welche die Römer nach der Zerstörung Jerusalems und zu der Zeit, da die Evangelien abgefasst wurden, der Tempelstätte beigelegt, und nach welcher sie der Colonie des Aelius Hadrianus den Beinamen der Capitolina gegeben haben mögen. Es dürfte sogar eine gelehrt elegante Vertauschung des Golgatha mit dem Goath der Prophetenzeit sein, wenn Hieronymus angiebt, dass die Grabhöhle an der Nordseite des Hügels Goas lag [2]).

---

1) Apostelgeschichte 21, 31—40.

2) Vergl. Krafft, Topographie Jerusalems, S. 158.

f. Die jetzige Tradition.

Wir sehen nach diesem Allen, dass nichts im Wege steht, das Zeugniss des Hieronymus gelten zu lassen, welches im Zusammenhange mit andern Nachrichten beweist, dass die von Constantin dem Grossen errichtete Auferstehungskirche auf dem Berge Moriah, dem jetzigen Haram gelegen habe. Die jetzige Kirche zum heiligen Grabe ist mithin erst später als ein Ersatz derselben angelegt worden, nachdem die Muhammedaner den Tempelplatz in Besitz genommen und zu einem der grossen Heiligthümer erhoben hatten, von denen sie die Christen mit weit grösserer Strenge ausschlossen, als von jeder andern Moschee.

Allerdings wird dieser Ansicht eine alte Tradition entgegengesetzt, welche die Kirche zum heiligen Grabe für den ächten, wenn auch vielfach veränderten Bau des Constantin erklärt; und Viele sind geneigt, auf diese Quelle, die in unserm Falle einen sehr reichhaltigen, aber sehr trüben Strom liefert, in Asien und besonders auf dem Boden der heiligen Geschichte ein weit grösseres Gewicht zu legen, als an jedem andern Orte der Welt. Was Jahrhunderte, ja fast Jahrtausende lang von Mund zu Mund überliefert wird, kann dem Hörer imponiren, zumal wenn der Erzähler, wie es der Araber zu thun pflegt, eine ganze Genealogie von Gewährsmännern aufzuzählen weiss. Dennoch ist nichts unsicherer, als die Tradition über die verschiedenen heiligen und nicht heiligen Stätten in Jerusalem. Wie früh man dort angefangen hat, Heiligthümer zu erfinden, um die Leichtgläubigkeit der Pilger auszubeuten, davon haben wir ein schlagendes Beispiel an dem Itinerarium des ungenannten Pilgers von Bordeaux, der Jerusalem im J. 333 besuchte [1]). Man zeigte ihm — und er berichtet es, ohne daran den geringsten Anstoss zu nehmen — nicht bloss die Höhle, in der Salomo die bösen Geister gepeinigt hatte, sondern auch den Stein, von dem Petrus schreibt, dass ihn die Bauleute verworfen haben und dass er zum Eckstein geworden ist. Der letztere nimmt noch heute eine Stelle unter den dortigen Sehenswürdigkeiten ein, und man kann ihn in der neuesten Beschreibung Jerusalems abgebildet sehen [2]).

1) Vetera Romanorum itineraria, cur. Petro Wesselingio, Amstelod. 1735, p. 589.

2) Sepp, Jerusalem und das heilige Land, Lief. 1, Schaffhausen 1861, S. 116

Es ist ein Steinblock, dessen auffallende Lage gewissermassen zu einer so seltsamen Deutung herausfordert. Solche Erfindungen und Fälschungen sind allenthalben im Schwange, wo eine grosse Zahl von unwissenden Reisenden ihre Neugier oder Wissbegier von eben so unwissenden und obenein gewinnsüchtigen Cicerones befriedigen lässt. Dasselbe geschah bei den Arabern in Medina. Viele Einwohner suchten von den Fremden mit angeblichen Reliquien Muhammeds und seiner Familie Geld zu erpressen, und im Jahre 884 veranlasste Samhudi den eben anwesenden Sultan von Aegypten, gegen diese Betrügereien einzuschreiten [1]). Noch in unsern Tagen haben wir die ungeheuerlichsten Beispiele vor Augen, wie leicht der Alterthümler von der habsüchtigen Industrie betrogen wird.

Es kommt noch hinzu, dass die Tradition in Jerusalem weder so fest, noch so alt ist, als man gewöhnlich glaubt. Sie hat unendlich häufig geschwankt, und die arabischen Berichte stellen nicht selten die unvereinbarsten Sagen ohne Kritik neben einander, um sich schliesslich mit der Formel zu beruhigen: Gott allein weiss es. Tobler hat dieselben mit bewundernswürdiger Ausdauer gesammelt. Viele topographische Angaben und Benennungen sind ohne alle Begründung. Man zeigt z. B. die Gräber des Absalon, des Ezechiel, der Apostel, ohne dass sich die geringste Bestätigung in der Bibel oder auch nur bei den Rabbinen findet. Christen und Muhammedaner forschten nach den heiligen Stätten und verlangten danach, den Boden der heiligen Geschichte wieder zu erkennen; Denkmäler schienen auf die Spur zu lenken; der einheimischen Bevölkerung mochte man eine von ihren Vätern überlieferte Kunde der Dinge, unter denen sie lebten, zutrauen; und so wirkten Theorie, lügenhafte Berichte und Betrug zusammen, um eine Tradition zu schaffen, die durch die Heiligkeit der Gegenstände, auf welche sie sich bezog, nur noch mehr befestigt wurde.

Eine solche Tradition kann aber nichts bedeuten, wo sie mit ausdrücklichen Zeugnissen von Schriftstellern, welche den Ereignissen nahe lebten, im Widerspruche steht. Wir haben

1) Ferd. Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Medina. Im Auszuge aus dem Arabischen des Samhudi, Göttingen 1860 (aus den Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 9), S. 4.

diese Zeugnisse kennen gelernt. Sie sind an sich deutlich und unverfänglich genug. Aber sie erhalten ausserdem noch ihre volle Bestätigung durch die Beschaffenheit der auf dem Haram erhaltenen Denkmäler, die so sprechend ist, dass sie schon ohne die Berücksichtigung jener Zeugnisse auf die richtige Deutung führte, sobald nur ein Sachkundiger näher mit ihnen bekannt wurde.

Denn in der That müssen von den Moscheen, welche sich auf dem heiligen Platze der Muhammedaner befinden, jene zwei bereits erwähnten, die sogenannte Moschee Omar oder der Felsendom und das kleine sogannte goldene Thor, nicht allein ihrem Styl nach theilweise schon dem constantinischen Zeitalter angehören, sondern sie passen auch ihrer Anordnung nach auf das vollständigste zu der Beschreibung, die Eusebius von dem constantinischen Werke macht. Dazu kommt noch, dass mehrere andere Denkmäler in und ausserhalb der heiligen Stadt bei näherer Betrachtung unläugbar als absichtliche Nachahmungen des Felsendoms erscheinen, was sich nur erklären lässt, wenn der letztere wirklich die ächte Auferstehungskirche war. Die wichtigste dieser Nachbildungen ist der Theil der jetzigen Kirche zum heiligen Grabe, welcher das dortige Grabmonument zunächst umschliesst. Das Verhältniss dieses Baues zu dem Felsendom reicht allein schon hin, uns von der Bedeutung des letztern zu überzeugen. Andern Nachbildungen, die ein nicht minder starkes Gewicht in die Wagschale legen, werden wir ausserhalb Jerusalems im byzantinischen Reiche, wie in Rom, ja sogar in Abyssinien begegnen.

Alles dieses soll nun in den folgenden Abschnitten seine nähere Begründung erhalten. Die Betrachtung der fernern Schicksale, welche der Felsendom, sowohl, als die Kirche zum heiligen Grabe erfahren hat, wird aber auch ausserdem darthun, dass alle historischen Ueberlieferungen, auf welche man sich in dieser Streitfrage berufen hat, für sich allein nicht geeignet sind, dieselbe zu entscheiden, und noch viel weniger, die vorhandenen Beweise für unsere Ansicht zu entkräften. Ja wir werden in einem und dem andern Punkte auf nicht ganz unerhebliche Bestätigungen derselben treffen.

II. Das neue Jerusalem Constantin's des Grossen.

a. Eusebius. *b.* Die Denkmäler: 1. die Sachra, 2. der Felsendom, 3. Nachbildungen der constantinischen Anastasis: Santa Costanza bei Rom, San Sepolcro in Bologna, 4. die Terrasse, 5. das goldene Thor. *c.* Die Lage. *d.* Die Erweiterungen der constantinischen Bauten. *e.* Einfluss derselben auf die Entwickelung des kirchlichen Baustyls.

Zunächst müssen wir uns ein deutliches Bild von dem grossartigen Werke Constantin's, das Eusebius ein neues Jerusalem nennt, zu machen suchen, indem wir unbefangen und ohne vorgefasste Meinung den Worten des Bischofs von Cäsarea [1]) folgen. Leider ist die vollständigere Beschreibung, welche dieser seinem kaiserlichen Freunde widmete, nicht auf uns gekommen; wir können uns aber doch schon aus dem kürzern Berichte eine Vorstellung von der ganzen Anlage machen, welche zur Vergleichung mit den vorhandenen Monumenten ausreicht. Zur Ergänzung dienen noch ein paar einzelne gleichzeitige Nachrichten in den Reden des Cyrillus, der im J. 348 Bischof von Jerusalem wurde, und in dem Reiseberichte des vorhin erwähnten Pilgers aus Bordeaux [2]). Letzterer besuchte Jerusalem im Jahre 333, noch vor der Einweihung der constantinischen Bauten. Ausserdem muss die Pilgerreise des Antoninus von Placentia [3]) berücksichtigt werden, den man irrthümlich mit dem ebenfalls mit Constantin gleichzeitigen Antoninus Martyr verwechselt hat. Da Justinian in diesem Berichte erwähnt wird, so kann derselbe einer so frühen Zeit nicht angehören, und die Herausgeber sind vielmehr geneigt, ihn wegen seiner schlechten, zuweilen geradezu unverständlichen Sprache in das 12te Jahrhundert zu setzen. Indessen muss er in eine Zeit fallen, da die Muhammedaner noch nicht im Besitze des Haram waren, indem Antonin die Ruinen des salomonischen Tempels, und in nächster Verbindung mit denselben eine Basilika der Maria besucht, unter welcher man

1) Euseb. vita Constantini lib. 3. c. 25—32.

2) Itinerarium Hierosolymitanum in Vetera Romanorum Itin. cur. Petro Wesselingio, Amstelod. 1735. p. 589.

3) Acta Sanctt. Maji, P. 2. p. XIV. Auch in Ugolini thesaur. antiquitat. sacr. T. 7. p. 1208.

nur die Justinianische Kirche der Theotokos verstehen kann. Fergusson hat daher wohl Recht, ihn in das Ende des 6. Jahrhunderts zu setzen, und seine Angaben, die vielfach zu den spätern Traditionen nicht stimmen, noch auf die wahren constantinischen Bauten auf dem Haram zu beziehen.

a. Die Schilderung des Eusebius.

Was nun die Schilderung des Eusebius betrifft, so ist sie vielfach misverstanden worden, weil man wenigstens die Grundzüge derselben in der Kirche zum heiligen Grabe trotz der vielen Verwüstungen und Umgestaltungen, welche diese im Laufe der Zeit erlitten hat, wieder erkennen wollte. Namentlich hat die in der pariser Ausgabe des Valesius beigefügte Uebersetzung einige Ausdrücke entstellt, da sie den Text ebenfalls nach dieser Voraussetzung deutete; und die Ausleger haben sich fast ohne Ausnahme mehr durch diese Uebersetzung, als durch die griechischen Worte des Originals leiten lassen. Es kommt daher vor Allem darauf an, die wahre Meinung des Eusebius festzustellen.

Das neue Jerusalem, der Bau Constantin's, welchen Eusebius beschreibt, erhob sich an der Stelle, wo von dem Felsen mit der Grabeshöhle der Venustempel entfernt und der Hügel abgeräumt war. Der Bau ist im Jahre 326 begonnen, und im J. 355, nachdem er wahrscheinlich längst beendigt war, benutzte man die zufällige Anwesenheit einer grossen Anzahl von Bischöfen, um denselben auf das feierlichste einzuweihen. Von dem Antheile der Helena an diesem Unternehmen erwähnt Eusebius nichts, während er die Briefe mittheilt, durch welche Constantin dem Bischof Makarius von Jerusalem Auftrag und Instruction zur Ausführung des Baues sendet. Nach Theodoret [1]) überbrachte sie den Auftrag und leitete dessen Ausführung, wobei in der Nähe des Grabes drei Kreuze gefunden wurden, worauf dann Makarius bewerkstelligte, dass eins derselben durch eine wunderthätige Heilung für das Kreuz Christi erkannt wurde. Merkwürdigerweise übergeht Eusebius auch in seiner Beschreibung die Stelle des Kreuzes gänzlich, obgleich schon Cyrillus [2])

1) Hist. eccl. lib. 1. cap. 18. Vergl. Sozom. hist. eccl. lib. 2. c. 1.

2) Catechesis [illegible]

uns belehrt, dass Golgatha ein hervorragender Punkt jenes Baues war, auf dem man den Felsenriss zu erkennen glaubte, der bei Christi Tode entstand. Die eigentliche Kirche, der Hauptbau, umgab aber nicht das Grab selbst. Von dem Grabmonumente, der Anastasis oder Stätte der Auferstehung, hören wir nur, dass man es auf das herrlichste ausschmückte, und dabei ausgezeichnete Säulen verwandte.

Ueber die Beschaffenheit der in diesem Grabmonumente befindlichen Grabhöhle haben wir aus damaliger Zeit nur vereinzelte Nachrichten. Dieselbe befand sich in einem aus dem Boden hervorragenden Felsen. Eine Vorhalle, σκέπη, vor der eigentlichen Grabkammer hatte Constantin nach dem Zeugniss des Cyrillus [1]) wegbrechen lassen, um Raum für die Ausschmückung des Grabdenkmals zu gewinnen. Ueber die innere Einrichtung der Grabhöhle erfahren wir nichts. Vor dem Eingange derselben lag der Stein, der sie vor der Auferstehung verschlossen hatte [2]). Dieser Eingang befand sich der Kirche gegenüber, welche Constantin in östlicher Richtung von dem Grabmonumente aufführen liess. Genaueres ist über die Orientirung des Grabes nirgend gesagt.

Aus der Anastasis kam man auf einen ausserordentlich grossen Platz, der unter freiem Himmel lag. Diesen zierte glänzender Stein, mit dem das Fundament, der Boden belegt war, und auf drei Seiten umgaben ihn grosse Hallen oder Arkaden [3]). Es war also eine Platform oder Terrasse, denn schwerlich ist es ein bloss müssiger Ausdruck, wenn gesagt wird, dass jenes Steinlager auf einem Fundamente, ἐπ' ἐδάφους, ausgebreitet sei [4]). An diesen Platz stiess die der Grabhöhle gegenüber errichtete eigentliche Kirche. Eusebius nennt sie einen königlichen Tempel, βασιλικὸς νεώς, womit er jedoch nur einen prachtvollen grossartigen Bau bezeichnet, und nicht etwa eine Basilika in dem Sinne, in welchem es gewöhnlich von den neuern

1) Catechesis 14, 9.

2) Daselbst 13, 39.

3) ὃν δὴ λίθος λαμπρὸς καταστρωμένος ἐπ' ἐδάφους ἐκόσμει, μάκροις περιδρόμοις στοῶν ἐκ τριπλεύρου περιεχόμενον.

4) καταστρωμένος ἐπ' ἐδάφους. Die lateinische Uebersetzung des Valesius übergeht diese Worte gänzlich.

Kunsthistorikern verstanden wird. Ueber ihre Einrichtung hat man sich aber bisher eine ganz falsche Vorstellung gemacht, weil man dabei die Gestalt einer römischen Basilika voraussetzte. Auch die Uebersetzung des Eusebius ist aus diesem Grunde entstellt und unverständlich. Diese Kirche war von „unermesslicher" Höhe und entsprechender Länge und Breite, im Innern ganz mit Marmor belegt, und das Getäfel der Decke reich geschnitzt und vergoldet. Aussen war sie ebenfalls von polirtem Marmor aufgebauet, und das Dach mit Blei gedeckt.

Die Ausdrücke, welche man bisher auf die Seitenschiffe bezogen hat [1]), sprechen nur von einer breiten Vorhalle, welche mit einer doppelten Arkadenreihe sich vor der ganzen Breite der Basilika herzieht und diese mit der Terrasse verbindet. Ein Paar Anten, denn nur diese können unter den Parastaden verstanden werden [2]), mit doppelten Portiken setzen auf beiden Seiten die Längsseiten des Schiffes fort; und sind eben so, wie die Basilika selbst, an dem Dachgebälk mit Gold geschmückt. Die Portiken oder Säulenhallen befinden sich theils ganz über dem Boden, theils sind sie tiefer gelegt, so dass man in dieselben hinabsteigen muss, nicht aber unterirdisch, *ὑπόγειαι*, wie man es häufig verstanden hat. Die Fronte der höher gelegenen Säulenhalle, in der sich die Ausgänge der Anten an mächtige Säulen lehnten, stand, wie ich es verstehe, auf der Terrasse, und von dieser führte im Innern der vordern Halle eine Treppe hinab zu der zweiten, die mit der Basilika auf gleichem Boden lag. Diese letztere Halle ruhte auf Gewölbträgern [3]), die nach Aussen mit reicher Zierde bekleidet waren.

1) Cap. 37. *Ἀμφὶ δ' ἑκάτερα τὰ πλευρὰ διττῶν στοῶν ἀναγείων τε καὶ καταγείων δίδυμοι παραστάδες τῷ μήκει τοῦ νεὼ συνεξετείνοντο, χρυσῷ καὶ αὗται τοὺς ὀροφοὺς πεποικιλμέναι, ὧν αἱ μὲν ἐπὶ προσώπου τοῦ οἴκου κίοσι παμμεγέθεσιν ἐπηρείδοντο, αἱ δὲ εἴσω τῶν ἔμπροσθεν ὑπὸ πεσσοῖς ἀνηγείροντο, πολὺν τὸν ἔξωθεν περιβεβλημένοις κόσμον· πύλαι δὲ τρεῖς πρὸς αὐτὸν ἀνίσχοντα ἥλιον εὖ διακείμεναι τὰ πλήθη τῶν εἴσω φερομένων ὑπεδέχοντο.*

2) Die gewöhnliche Ansicht nimmt die Parastaden für Seitenschiffe und selbst die Ueberschrift des Kapitels scheint diese Ansicht zu bestätigen. Man hält aber mit guten Gründen dafür, dass die Kapitel-Ueberschriften nicht aus der Feder des Eusebius geflossen seien, wenn sie gleich einer sehr frühen Zeit angehören mögen.

3) *Πεσσοῖς.* Bei jeder andern Erklärung ist der Gegensatz von *ἐπὶ προσώπου* und *εἴσω* unpassend

Von der Vorhalle aus gelangte die andächtige Menge durch drei gegen Sonnenaufgang sich öffnende Thore in das Innere der Kirche. Thomas Lewin [1]) hat zuerst ganz richtig bemerkt, dass man diese Thore nicht auf der Ostseite der Basilika suchen darf, da die Himmelsgegend hier nicht von dem Innern der Kirche aus, sondern von aussen her bestimmt ist. In Verbindung mit dem Vorhergehenden kann hierüber kein Zweifel sein. Den drei Thoren gegenüber war am Ende der Basilika ein Kuppelbau aufgerichtet [2]). Nur einen solchen kann man sich unter einem Hemisphaerium, wie er von Eusebius benannt wird, denken, nicht aber eine Apsis, die entweder nur als ein Hemicyklium, ein Halbkreis, oder genauer als ein Halbcylinder, der in eine Viertelkugel ausläuft, wie in Prokop's Beschreibung der Sophienkirche zu Constantinopel [3]), bezeichnet werden konnte [4]). Noch viel weniger darf man mit Krafft [5]) und Tobler [6]) annehmen, dass die Beschreibung zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehrend unter dem Hemisphaerium die Rotunde verstehe, welche die Anastasis umgab. Etwas Auffallendes hat die gemeine Lesart, nach welcher Eusebius wörtlich sagt, dass an der Spitze der Basilika der Gipfel des ganzen Hemisphaeriums aufgerichtet war, da bisher noch von keinem Hemisphaerium die Rede gewesen ist, und der ganze Complex des constantinischen Baues unmöglich als solches bezeichnet werden konnte. Die Aenderung eines Buchstabens [7]) würde diese Schwierigkeit heben. Aber auch, wenn man bei der Lesart der Handschriften bleiben will, so kann

1) Jerusalem, London 1861, p. 142.

2) Cap. 38. *Τούτων δ' ἀντικρὺ τὸ κεφάλειον τοῦ παντὸς ἡμισφαιρίου ἐπ' ἄκρου ἐκτεταμένον.*

3) Procop. de aedificiis Justiniani 1, 1. Corp. scriptt. Byzant., P. 2, Vol. 3, Bonnae 1838, p. 175.

4) Bei Hesychius steht freilich: *Ἡμισφαίριον, ἡμικύκλιον* oder nach einigen Handschriften umgekehrt: *Ἡμικύκλιον, ἡμισφαίριον.* Man kann jedoch zweifeln, ob hier das eine Wort durch das andere erklärt werden soll. Wo sonst *ἡμισφαίριον* vorkommt, bezieht es sich stets auf eine Kugelgestalt.

5) Topographie Jerusalems, S. 237.

6) Golgatha, S. 83. Note 4.

7) *Ἡμισφαίριον* für *ἡμισφαιρίου*, wie schon Valesius vorgeschlagen. Es ist begreiflich, wie die Abschreiber dazu kommen konnten, nach dem Genitiv *παντὸς* den gleichen Casus *ἡμισφαιρίου* zu setzen.

man doch in der besonderen Art des byzantinischen Kuppelbaues eine Erklärung für die allerdings seltsame Ausdrucksweise des Eusebius finden. Es pflegte nämlich auf dem vier- oder achteckigen Unterbau ein halbkugelförmiges Gewölbe aufgeführt zu werden, welches in der Mitte eine kreisrunde Oeffnung hatte. Von dieser aus erhob sich eine kleinere Kuppel entweder unmittelbar, wie in der alten Kirche S. Ferreol auf der Insel S. Honorat im mittelländischen Meere [1]), oder auf einer besondern Trommel, wie in den meisten byzantinischen Kirchen. Diese kleinere Kuppel, welche allein über das Dach hervorragte, konnte als das Haupt oder der Gipfel des ganzen Kuppelbaues bezeichnet werden.

Die Kirche erhielt durch diesen Kuppelbau den Charakter eines Denkmals nach Art der römischen Mausoleen. Sie sollte in der That ein Denkmal der Kreuzigung Christi sein. Golgatha, die Stätte der Kreuzigung, stand, wie wir sahen, mit derselben in Verbindung. Es erhellt jedoch nicht, welche Lage dieses Golgatha hatte. Man sollte glauben, zu Constantin's Zeit habe die Stätte der Kreuzigung den Mittelpunkt der Basilika gebildet, denn Eusebius spricht, wie gesagt, in seiner Beschreibung des constantinischen Baues von keinem Golgatha, und noch viel später ist die Basilika und das Martyrium eins. Nach der Auffindung des Kreuzes wird man neben der Stätte der Kreuzeserfindung auch die der Kreuzigung näher bestimmt haben, denn schon Cyrillus [2]) belehrt uns, dass Golgatha ein hervorragender Punkt war, auf dem man den Felsenriss zu erkennen glaubte, der bei Christi Tode entstand. Im 6ten Jahrhundert sprechen einige Schriftsteller von einer besonderen Kirche Golgatha, die neben der Basilika errichtet gewesen sein muss. Eine Aeusserung des Bischofs Eucherius von Lyon [3]) lässt diese Deutung zu. Doch ist die Stelle entweder in barbarischer, kaum verständlicher Sprache geschrieben, oder sehr entstellt, und jedenfalls sehr dunkel. Man kann sie sogar so verstehen, als ob hier Golgatha den Fels in der Anastasis bezeichne. Entschiedener

1) Viollet Le Duc, dictionnaire raisonné de l'architecture française du 11e au 16e siècle, T. 4, p. 349.

2) Catechesis 13, 39.

3) Labbé bibliotheca [redacted] librorum, T. 1, p. 665.

drückt sich der Mönch Antiochus von S. Saba aus, indem er geradezu von drei verschiedenen Kirchen, nämlich der Anastasis, der Basilika und Golgatha spricht [1]). In der jetzigen Grabeskirche bildete Golgatha vor dem Bau der Kreuzfahrer allerdings ein besonderes Heiligthum, welches in früherer Zeit mit einer eigenen Kirche überbauet war. Wenn indessen Eutychius im 10ten Jahrhundert Golgatha als einen besondern Bau Constantin's des Grossen aufführt, so folgt er der Anschauung seiner Zeit; aber für die ursprüngliche Beschaffenheit des Heiligthums hat sein Zeugniss keinen Werth.

Endlich waren rings um die Kuppel 12 *Säulen nach der Zahl der Apostel* aufgestellt, welche silberne Schalen, ein kostbares Weihgeschenk des Kaisers, trugen. Diese 12 Säulen sind also nicht dieselben, welche das Grabmonument schmücken, und welche nach Krafft's Ansicht das Hemisphaerium selbst bilden müssen; und die silbernen Schalen sind nicht silberne Capitelle, wozu sie gewöhnlich ganz unzulässiger Weise gemacht werden. Diese Säulen müssen vielmehr um die Kuppel oder um die Trommel gestanden haben, auf der die Kuppel ruhte. Die silbernen Schalen könnten bei hohen Festen als Rauch- oder Feuerschalen gedient haben. Es ist nicht unmöglich, dass wir Spuren einer ähnlichen Ausschmückung in den 12 henkelartigen Ansätzen der Kuppel auf Theodorich's des Grossen Grabmale zu Ravenna besitzen. Diese sind bekanntlich mit den Namen der Apostel bezeichnet, und man hat deshalb geglaubt, es hätten Statuen der Apostel auf denselben gestanden. Sie können eben sowohl Träger für Rauch- oder Feuerschalen gewesen sein.

Wenn man von dem Hemisphaerium, dem Kuppelbau, zu den vor dem Tempel liegenden Ausgängen hinausging, so gelangte man in einen Vorhof, ein Atrium. Dort war auf beiden Seiten erst ein Hof, dann Hallen oder Portiken, und zuletzt die Hofthore [2]). Das Atrium umgab also den östlichen Theil der Basilika mit dem Hemisphaerium. Dieser hatte aber Zugänge

---

1) Touttée descriptio Basilicae S. Resurrectionis, hinter dessen Ausgabe des Cyrillus, p. 421.

2) Cap. 39. *Ἔνθεν δὲ προϊόντων ἐπὶ τὰς πρὸ τοῦ νεὼ κειμένας εἰσόδους, αἴθριον διελάμβανεν. ἦσαν δὲ ἐνταυθοῖ παρ' ἑκάτερα καὶ αὔλη πρώτη, στοαί τ' ἐπὶ ταύτῃ καὶ ἐπὶ πᾶσιν αἱ αὔλειοι πύλαι.*

und Ausgänge nur auf der Nord- und Südseite, und die Säulenhallen oder Portiken haben sich wohl auch nur auf diesen Seiten befunden. In diesem Vorhofe gab es besondere Nebenräume, Exedrae, wie sie damals bei grössern Kirchen üblich waren. Sie werden allerdings nur in der Capitel-Ueberschrift, nicht in dem Texte des Eusebius erwähnt; aber Antoninus von Placentia sah in einem solchen Gemache des Vorhofs das Holz vom Kreuze Christi, das hier zur Verehrung der Gläubigen aufbewahrt wurde. Auch spricht der Pilger von Bordeaux noch von Cisternen neben der Kirche, und „einem Bade, in welchem die Kinder gewaschen werden“ [1]). Die erstern müssen sich in dem Vorhofe befunden haben. Von dem letzteren wird noch weiter unten die Rede sein.

Den letzten Abschluss erhielt das Ganze durch schön geschmückte Propyläen, welche die von aussen Kommenden nach dem begierig machen sollten, was das Innere enthielt [2]). Auch dies ist gewöhnlich missverstanden worden. Nach den Worten des Eusebius lagen diese Propyläen mitten auf der Strasse des Platzes, das ist, auf der Strasse, welche von Osten her, also aus dem Thale Josaphat auf den Tempelplatz, den Haram, führte. Sie mündeten also nicht in ein bestimmtes Thor der Basilika oder des Atriums, sondern waren an den Rand des Berges vorgeschoben, um den unten im Thale Wandernden oder vielmehr den zureisenden Pilger auf das neue Jerusalem hinzulenken, welches sich auf der Fläche des Berges seinem Blicke entzog. Nach der gewöhnlichen Uebersetzung [3]) lagen sie mitten auf der Fläche eines Marktes oder Bazars, was weder sprachlich richtig ist, noch einen vernünftigen Sinn giebt; denn niemand wird eine Vorhalle zu einem Prachtbau mitten auf einen vor dem letztern befindlichen Marktplatz stellen, um durch dieselbe die Marktleute nach dem Innern jenes Prachtbaues neugierig zu machen. Es wäre nicht zu begreifen, wie die Beziehung

1) Vet. Romanor. Itineraria cur. Wesseling. p. 589.

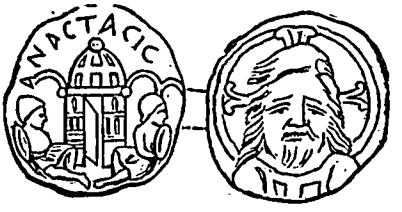
2) *Μεθ' ἃς ἐπ' αὐτῆς μέσης πλατείας ἀγορᾶς τὰ τοῦ παντὸς προπύλαια φιλοκάλως ἠσκημένα, τοῖς τὴν ἐκτὸς πορείαν ποιουμένοις καταπληκτικὴν παρεῖχον τὴν τῶν ἔνδον ὁρωμένην θέαν.*

3) In ipsa media platea, in qua forum est rerum venalium. Vales. *Πλατεῖα* heisst nicht platea, sondern Strasse, und *ἀγορὰ* ist nicht nothwendig ein Marktplatz, sondern jeder Versammlungs-Ort oder öffentliche Platz.

der Vorhalle auf das Hauptgebäude kenntlich gemacht werden sollte, und der Zweck müsste jedenfalls verfehlt werden.

So weit Eusebius. Wenn seine Beschreibung noch einer Erläuterung bedarf, so erhält sie dieselbe in Betreff der Ausschmückung des Grabes Christi, der Anastasis, durch die

Fig. 3.



Kupfermünze, welche Tanini [1]) aus dem Museum des Cardinals Borgia zu Velletri publicirt hat. Sie zeigt auf der einen Seite einen todten Christuskopf und auf der andern einen kleinen Tempel mit zwei schlafenden Wächtern und der Umschrift: ANACTACIC. So schlecht die Zeichnung ist, so erkennt man den Rundbau, mit einer leichten Kuppel gedeckt, und zu beiden Seiten Bögen von dem dahinter sichtbaren Porticus. Tanini's Beschreibung [2]) spricht auch von Säulen, die aber in dem Stiche zu eigenthümlichen Wandverzierungen entstellt zu sein scheinen. Was er dagegen für eine halbgeöffnete Thür hält, scheint eher den Eingang der Grabhöhle im Innern des Tempels vorzustellen. Zwar lässt sich der Ursprung dieser Münze nicht nachweisen, und man könnte sogar aus dem Christuskopfe, der sonst erst seit 811 auf byzantinischen Münzen vorkommt, schliessen, dass sie ein ganz spätes Machwerk wäre, auf welchem die Darstellung der Anastasis dann allerdings als völlig willkührlich erscheinen würde. Allein hier lag in der Bedeutung der Münze eine besondere Veranlassung, den Christuskopf auf die Rückseite derselben zu setzen; und da wir sonst wissen, dass Christusbilder im Orient schon sehr früh üblich waren, so können wir nur mit Tanini es für das wahrscheinlichste halten, dass unsere Denkmünze unter Constantin selbst zur Erinnerung an dessen Bau

1) Numismatum imperatorum Romanorum ab Ans. Bandurio editorum supplementum, cura Hieron. Taninii, Romae 1791, Tab. 5.

2) Ibid. p. 280. Templum testudine, columnis et portico ad latera ornatum, valvis semiapertis.

geprägt sei, und wir dürfen sie demnach wohl für ein ziemlich getreues Abbild der ursprünglichen Anastasis ansehen.

b. Die Denkmäler des Haram.

Von dem Bau des Constantin sind nun auf dem Haram wieder zu erkennen, 1. die Anastasis in dem Felsendom mit der Sachra, 2. der sie umgebende Platz in der Terrasse, auf welcher der Felsendom steht; und 3. die Propyläen in dem goldenen Thore; dagegen sind die Hallen, welche die Terrasse umgaben, die Basilika und der Vorhof spurlos untergegangen.

1. Die Sachra.

Zunächst ist der heilige Stein, el Hadschra es Sachra, oder die Sachra Allah, zu beachten. Ein unregelmässig viereckiger röthlich weisser Marmor-Fels von etwa 60′ Länge und 50′ Breite, füllt er die innere Rotunde des Felsendoms, über deren Boden er sich 5′ hoch erhebt, ziemlich aus. Er ist in der Mitte am Höchsten und seine Oberfläche senkt sich auf der einen Seite in einer geneigten Ebene, auf der andern Seite dagegen fällt er in einer solchen Weise ab, dass die Muhammedaner glauben, die Christen hätten an der Nordseite desselben zwei grosse Stücke abgeschlagen, um sie für schweres Geld nach Constantinopel und Russland zu verkaufen [1]). Nach Andern sind diese Bruchstücke durch ein Wunder für die Ungläubigen unsichtbar geworden, und die Gläubigen haben sie auf dem Haram wieder gefunden, wo sie noch unter besondern kleinen Kuppeln oder Domen gezeigt werden [2]).

Unter diesem Felsen befindet sich die sogenannte „edle Höhle", zu der neben dem südöstlichen Pfeiler 16 steinerne Stufen, die nach der Aussage der Muhammedaner von den Christen gemacht sein sollen, 11 Fuss tief hinab führen. Man könnte auf den Gedanken kommen, dass die uralte Felsenkirche zu Corinth, welche der Legende nach dem Apostel Paulus zugeschrieben wird, mit ihrer ungewöhnlichen Orientirung von S. nach N.

---

1) The history of the temple of Jerusalem translated from the arabic ms. of the Imam Jalal-addin al Siuti by James Reynolds, London 1836, p. 249.

2) Auf Ali Be[illegible] T. 3. pl. 71) die Nros. 27 u. 58.

diese heilige Höhle zum Vorbilde genommen habe, da auch bei ihr der Eingang sich auf der Südostecke befindet, von wo eine steile Steintreppe in das Seitenschiff hinabgeht [1]). Die „edle Höhle" bildet ein unregelmässiges Viereck, von S. O. nach N. W. 25 Fuss lang, von S. W. nach N. O. 20 Fuss breit, und durchschnittlich 7—8 Fuss hoch. Aeltere Angaben sind ungenau und unter einander sehr abweichend. Die Ecken sind nach den vier Weltgegenden gerichtet, und an den Wänden enthält sie ein paar Nischen und ein paar stufenartig vorspringende Steine, die von alttestamentlichen Heiligen benannt werden. Berichte aus der Zeit der Kreuzfahrer behaupten, dass sich dem Eingange gegenüber eine steinerne Thür im Felsen befinde, die immer verschlossen sei [2]). Ali Bey weiss davon nichts. In der Mitte der Wölbung ist ein etwa 3 Fuss im Durchmesser haltender Schacht nach aufwärts getrieben, dessen Oeffnung auf dem Felsen sichtbar sein soll. Auf dem Boden der Höhle, aber nicht genau unter jenem Schachte liegt eine runde Marmorplatte, die hohl klingt, wenn man darauf schlägt. Unter ihr soll ein ähnlicher Schacht in die Tiefe gehen, der für den Eingang der Hölle gehalten wird. Catherwood hörte, er sei noch vor 40 Jahren für diejenigen geöffnet gewesen, die mit den Verstorbenen Verkehr pflegen wollten; weil aber eine Frau durch diesen Verkehr Unheil in der Stadt gestiftet habe, sei er verschlossen worden.

Die Sachra mit ihrer Höhle ist das grösste Heiligthum der Muhammedaner nächst dem schwarzen Steine der Kaba zu Mekka, und es liegt nahe, in ihr das Denkmal zu vermuthen, von welchem Constantin den Astarte-Tempel wegräumte. Auf den ersten Blick erregt nun freilich der Umstand ein nicht geringes Bedenken, dass die „edle Höhle" nach der Beschreibung, welche wir von ihr entworfen haben, nicht entfernt den Felsengräbern gleicht, welche sich so zahlreich um Jerusalem finden. Diese Gräber haben gewöhnlich eine Vorhalle, zuweilen mit einem in den Fels gehauenen Portale geziert, aus der man in die eigentliche Grabhöhle, einen meist viereckigen und einige Fuss tiefer liegenden Raum gelangt, welcher besondere Vorrichtungen zum

1) Annales archéologiques par Didron, T. 1, p. 49.

2) Albert. Aquens. in Bongarsii gesta Dei per Francos, p. 281. Fulch. Carnot. das. p. 397.

Beisetzen der Leichen enthält, die von verschiedener Art sein können. Eine häufig vorkommende Form derselben ist die, welche die Christen in den Katakomben zu Rom und Neapel nachgeahmt haben, wo die Lagerstätten, wie Schubfächer oder Schiffskojen, längs der Seitenwände ausgehauen sind.

Die Höhle unter dem Felsendome hat keine Spur von einer Lagerstätte, man müsste denn annehmen, dass ihre ursprüngliche Beschaffenheit wesentlich verändert worden wäre. Allerdings hat uns Cyrillus belehrt, dass eine Vorhalle bei dem ursprünglichen Bau beseitigt wurde; und die Muselmänner könnten recht wohl eine Erweiterung der Höhle vorgenommen haben, um dem Grablager seine charakteristische Gestalt zu nehmen. Auf der andern Seite scheint der Schacht in ihrer Mitte vielmehr auf eine ursprüngliche Bestimmung zu einer Brunnenhöhle hinzuweisen, so dass die Höhle den Zugang zu einer Cisterne oder unterirdischen Wasserleitung gebildet hätte, deren es bekanntlich in Jerusalem, und namentlich auf dem Haram eine nicht geringe Anzahl giebt. Indessen müsste erst noch durch eine genauere Untersuchung festgestellt werden, ob wirklich ein solcher Schacht unter der Marmorplatte vorhanden ist. Wäre dies nicht der Fall, so würde man berechtigt sein, die letztere für den Stein zu halten, welcher nach den Evangelien vor den Eingang des Grabes gewälzt wurde. Denn gerade einen solchen runden Stein von der Form unserer Mühlsteine hat man in neuerer Zeit in den sogenannten Königsgräbern als Verschluss eines verhältnissmässig kleinen und niedrigen Eingangs entdeckt. Seitwärts ist ein Kanal in den Fels gehauen, in welchem der auf die hohe Kante gestellte Stein als Rollscheibe läuft, und aus dem er mit seinem obern Theile etwas hervorragt, so dass er ganz geeignet ist, als Sitz benutzt zu werden [1]). Die Erzählung des Evangelisten von dem Besuche der drei Frauen am Grabe Christi, wenn sie fragen: wer ihnen den Stein vom Grabe wälzen werde? und wenn sie den Engel auf dem Steine sitzen sehen, scheint in der That mit der Annahme einer solchen Rollscheibe trefflich zu harmoniren. Der nach oben getriebene Schacht, sowie die

1) Thom. Lewin, Jerusalem, London 1861, p. 159 und die Kupfertafel daselbst nach Barclai, the city of the great king. Das letztere Buch war mir nicht zur Hand. [redacted] S. 254.

Entfernung der Vorhalle erklären sich leicht, wenn man eine solche Anordnung voraussetzt; denn indem Constantin die Grabhöhle zu einem vielbesuchten Andachtsorte machte, musste er einerseits den Gläubigen einen bequemern Zugang bereiten, und andererseits für den Abzug des Dunstes von Lichtern und Fackeln sorgen, die in der dunkeln Höhle in Menge angezündet wurden. Auch die römischen Katakomben [1]) haben ähnliche schornsteinartige Abzugskanäle, und selbst einige mittelalterliche Grabkapellen [2]) sind damit versehen.

Will man die Höhle aber auch für eine ursprüngliche Brunnenhöhle gelten lassen, so kann sie dennoch das Grablager Christi enthalten haben. Johannes sagt ausdrücklich: daselbst hin legten sie Jesum um des Rüsttages willen der Juden, dieweil das Grab nahe war; und auch Lukas bemerkt: es war der Rüsttag und der Sabbath brach an. Man war also eilig, den Leichnam an dem nächsten passenden Orte unterzubringen, so dass man sich begnügte, vorläufig den Stein vor den Eingang der Höhle zu wälzen, während es sonst üblich war, das Grablager selbst mit einer eingesetzten Platte oder mit Ziegelsteinen zu vermauern. Selbst die Frauen, welche am dritten Tage kamen, den Leichnam zu salben, mussten darauf rechnen, das Grablager noch unverschlossen zu finden. Es ist also wohl möglich, dass man zu der vorläufigen Beisetzung eine Höhle gewählt hat, die eigentlich nicht zu einer Grabhöhle bestimmt war, und es steht dem auch nicht entgegen, wenn die Evangelisten von einem in Stein gehauenen Grabdenkmale sprechen, in dem noch niemand gelegen habe; denn für die Anschauung dieser Männer war der Fels mit seiner Höhle ein Grabdenkmal geworden, nachdem er einmal den Leib des Herrn aufgenommen hatte. Nur allein Matthäus sagt ausdrücklich, dass Joseph von Arimathia dieses Grab für sich als sein eigenes Grabmal habe machen lassen, allein man darf auf diese geringfügige Abweichung desselben von der Darstellung der drei andern wohl kein so grosses Gewicht legen.

---

1) Beispiele in den Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo disegn.. ed illustr. per cura di G. M. (Marchi). Architettura. Roma 1844.

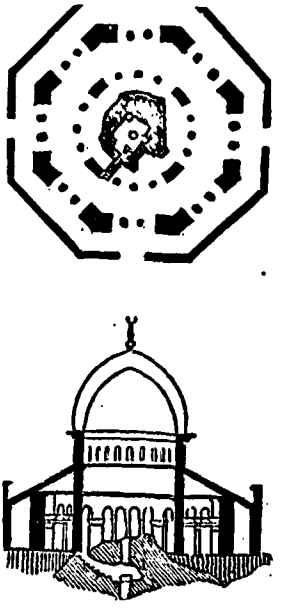
2) Z. B. zu Montmorillon und Fontevrault. Gailhabaud monumens d'architecture, T. 4.

Johannes setzt noch hinzu, das Grab habe in einem Garten gelegen, und ein solcher lässt sich gar wohl auf dem Platze vor dem Prätorium, der Antonia, erwarten, wie denn auch der Haram im vorigen Jahrhundert mit parkartigen Anlagen bedeckt war, und noch jetzt zum Theil mit schönen Baumgruppen angefüllt ist.

Es ist demnach keineswegs unmöglich, dass die edle Höhle das ächte Grab Christi enthalte. Indessen müssen wir wiederholt daran erinnern, dass unsere Ansicht von der Lage der Bauten Constantin's des Grossen gar nicht davon abhängig ist, wie man über die Aechtheit des von ihm aufgefundenen Grabes Christi denken mag.

2. Der Felsendom.

Fig. 4.



Grundriss und Durchschnitt des Felsendoms.

Der Felsendom, welcher die Sachra umschliesst (Fig. 4), ist eine Rotunde, mit einer Holzkuppel bedeckt, und von einem achteckigen Bau mit vier Eingängen, welche nach den vier Himmelsgegenden gerichtet sind, umgeben. Das Octogon hat 160′ im Durchmesser, und jede Seite desselben ist 67′ lang. Es enthält zwei Reihen durch acht Pfeiler von 20′ Höhe

von einander getrennt sind, einen innern von 30′, und einen äussern von nur 13′ Breite. Je zwei Pfeiler werden durch eine Arkade mit zwei Säulen verbunden. Beide Umgänge liegen unter einem gemeinschaftlichen Pultdache, welches für die Aussen-Ansicht dadurch verdeckt ist, dass die äussere Mauer um mehrere Fuss über dasselbe hinausragt [1]). Das Pultdach lehnt sich an die innere Rotunde, die über dem Boden des Octogons um einige Stufen erhöht und mit einer hölzernen Kuppel bedeckt ist.

Die innere Rotunde, 66′ im Durchmesser und 110′ hoch, ruht auf vier Pfeilern, zwischen denen Arkaden von jedesmal drei korinthischen Säulen mit vergoldeten Capitellen angebracht sind, und zwar haben die Säulenarkaden die Richtung nach den vier Himmelsgegenden. Pfeiler und Säulen sind durch Bögen verbunden. Ueber diesen Bögen läuft ein einfacher Fries um die Rotunde, welcher die flache Holzdecke der Umgänge trägt. Der obere Theil der Rotunde ist im Innern nur mit Mosaik-Arabesken verziert und hat da, wo er das Pultdach der Umgänge überragt, einen Kranz von viereckigen Fenstern, die mit durchbrochenen Marmorplatten zugesetzt sind.

Der Styl des Felsendoms lässt sich nach den vorhandenen Zeichnungen und Beschreibungen ziemlich sicher beurtheilen. Arabisch ist derselbe entschieden nicht. Doch kann ich Fergusson's Ansicht, dass derselbe mit Ausnahme der Holzkuppel und des äussern Umgangs ein Werk des Constantin sei, in diesem Umfange keineswegs beistimmen.

Es lassen sich nämlich drei verschiedene Stylarten an demselben unterscheiden, welche eben so vielen verschiedenen Bauperioden angehören [2]). Nur den untern Theil der innern Rotunde bis zu dem Friese, auf welchem die Holzdecke des Um-

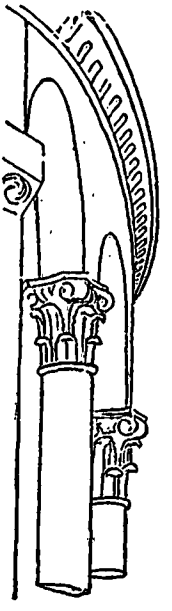
---

1) S. die äussere Ansicht bei Maxime Du Camp, Egypte Nubie Palestine et Syrie, dessins photographiques, Paris 1852, und vom Oelberge aus durch das Perspectiv aufgenommen bei Bartlett, Jerusalem revisited, zu p. 124.

2) Abbildungen bei Fergusson: Frontispice, pl. 1 und Holzschnitt auf p. 104. Sepp, Jerusalem und das heilige Land, S. 90. Der Durchschnitt bei Ali Bey, voyages, pl. 72, ist hiernach fehlerhaft. Auch de Vogüé, les églises de la terre sainte, giebt einen Plan und Zeichnungen nach Catherwood und Arundale. Leider habe ich dieselben nicht benutzen können. Vergl. darüber Didron, annales archéologiques, T. 20, p. 30. 31.

gangs ruht (Fig. 5), und selbst diesen nur theilweise, erkenne

Fig. 5.



ich als möglicherweise constantinisch an, denn meiner Ansicht nach kann Constantin nur die 12 korinthischen Marmorsäulen um die Sachra aufgestellt haben. Ob aber diese Säulen in Constantin's Zeit gearbeitet, oder ob sie vielleicht von dem Hadrianischen Jupiters-Tempel hergenommen sind, das zu entscheiden, reichen allerdings die vorhandenen Zeichnungen, soweit sie mir zugänglich waren, nicht aus.

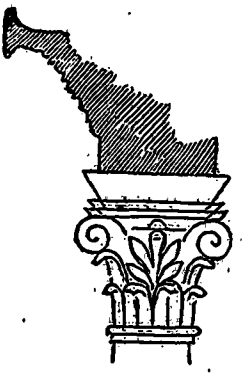
Indessen können selbst diese zwölf Säulen, wenn sie von Constantin um den Fels aufgestellt worden sind, nicht an ihrer ursprünglichen Stelle stehen, denn die vier Pfeiler haben, den Säulencapitellen entsprechend, Friese von einer Form, welche erst in den justinianischen Bauten gefunden wird, und wobei die antiken Reminiscenzen völlig aufgegeben sind. Die Verbindung dieser Pfeiler und ihrer Friese mit den Arkadenbögen ist aber, so weit es die Zeichnung bei Fergusson erkennen lässt, durchaus organisch, so dass man an eine blosse Veränderung der Pfeiler allein nicht wohl denken kann. Es ist aber auch erklärlich, dass man mit dem ursprünglichen Säulenkranze eine Veränderung vornahm, wenn man den Bau zu einem hohen Kuppelbau erweiterte. Denn eine einfache Rotunde, wie z. B. die des kleinen

Vestatempels in der Nähe der Tiber zu Rom, wäre nicht im Stande, einen hohen Mauercylinder mit seiner Kuppel zu tragen. Man musste die Stützen verstärken, und so führte man hier das Mittel ein, welches später allen byzantinischen Bauten ihren eigenthümlichen Charakter gegeben hat, indem man vier starke Pfeiler auf die Ecken stellte, und die Säulen-Arkaden nur als verbindende Zwischenglieder behandelte. Natürlich werden die Säulen, ehe die Pfeiler zwischen ihnen errichtet waren, eine etwas andere Anordnung gehabt haben. Vermuthlich standen sie ursprünglich alle gleich weit auseinander, was bei einer Weite der Rotunde von 66′ Durchmesser eine Entfernung von 13′ für je zwei Säulen giebt, ein Maass, welches der sonst üblichen Weite antiker Säulenstellungen wohl entspricht. Nachdem die Pfeiler in ihren Kranz eingefügt waren, mussten die Säulen natürlich näher an einander gerückt werden.

Mit der Einfügung dieser Pfeiler kann denn auch erst der Mauercylinder über dem Säulenkranze, so wie der achteckige Umgang hinzugefügt worden sein. In der That hat der Styl dieser Theile oder wenigstens des Umgangs einen ganz byzantinischen Charakter. Ich lege kein Gewicht auf die achteckige Form und auf die Verzierungen im Innern der Rotunde, welche einigermassen an S. Vitale in Ravenna erinnern. Letztere mögen spätere Ausschmückungen sein, und erstere kommt auch schon bei der von Constantin erbauten Kirche in Antiochia vor. Fergusson hat dagegen auf die überreiche, ja überladene Anordnung des Gebälks an dem innern Octogon (Fig. 6) aufmerksam gemacht, an welchem Glieder von antiker Bildung ganz principlos an einander gereiht sind. Dasselbe ist von Stein gearbeitet, und nicht etwa bloss Holzschnitzerei, wie man wohl behauptet hat; denn sein überreiches Ornament, das schon an sich kaum als Holzschnitzerei durchgeführt sein könnte, ist ohne Unterbrechung an den Pfeilern des Octogons als Fries fortgesetzt. Allein Fergusson irrt, wenn er etwas diesem Aehnliches schon im dritten Jahrhundert anzutreffen glaubt. Keine Spur davon sieht man an dem Triumphbogen und der Basilika des Constantin in Rom, und noch weniger an ältern Werken, wie an dem Bogen des Septimius Severus oder an dem der Goldschmiede daselbst. Vollends unbegreiflich ist die Berufung auf Spalatro, die bekannte Ruine des Palastes Diocletian's bei Salona. Wohl

aber sehen wir ähnliche überladene Friese an den Bauten zu Constantinopel, welche der Justinianischen Periode unmittelbar vorhergehen, namentlich in der Kirche Johannes des Täufers, welche der Patrizier Studios im Jahre 463 erbaute, der jetzigen Moschee Imrachor Dschamissi. Auch die Säule des Marcian (450–456), der sogenannte Kis-taschi oder Mädchenstein, hat einen ähnlichen Charakter, wie die Säulenstellung des Octogons [1]). Besonders zu beachten ist aber die Profilirung jenes Gebälks (Fig. 6),

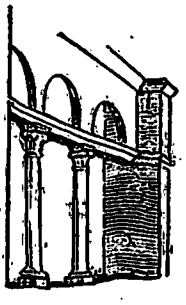
Fig. 6.



welche weit entfernt von der geschmackvollen Abwechslung vorspringender und zurückweichender Glieder, wie sie antike Friese zeigen, in einer einförmigen schrägen Linie aufsteigt, gleich den einfachen Pfeilersimsen byzantinischer Bauten.

Daneben fallen zwei andre nicht zu übersehende Eigenthümlichkeiten in die Augen, die dem vierten Jahrhundert noch gänzlich fremd sind. Die erste besteht in dem abgeschrägten Würfel, welcher zwischen den Capitellen und dem Gebälk eingeschoben ist (Fig. 6 u. 7). Wir kennen ihn als byzantinisches Element

Fig. 7.



1) Salzenberg, altchristliche Baudenkmale in Constantinopel, Berlin 1854.

besonders in Ravenna und in zwei Kirchen zu Rom, welche im sechsten Jahrhundert offenbar unter byzantinischen Einflüssen gebauet sind. Die zweite Eigenthümlichkeit ist die Einschiebung jenes Gebälkes zwischen den Säulencapitellen und den Bögen (Fig. 7). Es trägt die bis zur Decke emporsteigende Wand, ist aber zwischen den Säulen durch die Bögen entlastet, eine Form, die ganz ohne Beispiel ist, wenn man nicht die zuweilen vorkommende Entlastung des Architravs durch sehr flache Bögen, die aber als architektonisches Glied nicht in Betracht kommen, hieher ziehen will. Eine solche hat man allerdings bei den eben berührten römischen Kirchen aus dem 6ten Jahrhundert (im Schiffe von S. Prassede, in der Vorhalle von S. Vincenzio alle tre Fontane, auch in S. Maria in Trastevere) angewandt. Auch an der sassanidischen Palastruine zu Ktesiphon sieht man eine ähnliche Entlastung eines grossen Portalbogens durch einen Kranz von kleinen Bögen, die hier als Verzierung erscheinen [1]). Ausserdem könnte man die Verbindung von Gebälk und Bögen höchstens mit dem Falle vergleichen, der zuweilen in byzantinischen Bauten vorkommt, da über einer Thür ein halb- oder dreiviertelrundes Fenster angebracht ist, woraus dann — und zwar nicht erst in maurischen Bauten, denn er findet sich auch schon in der alten christlichen Kirche zu Axum in Abyssinien [2]) — der Hufeisenbogen geworden ist, indem man den überflüssigen Theil des Gebälkes wieder beseitigte.

Man könnte nun annehmen, dass ursprünglich die Arkaden nur auf die geradlinige Bedeckung angelegt gewesen, und dass die Bögen erst später von den Arabern hinzugefügt seien. Allein die massiven Pfeiler würden keinen Sinn haben, wenn sie nicht darauf berechnet wären, den Seitenschub der Bögen auszuhalten. Auch die Einfügung jenes abgeschrägten Würfels scheint allenthalben, wo wir sie kennen, nur die ästhetische Vermittelung zwischen der Säule und dem Bogen zu bezwecken. Zwar hat man sich sogar für den arabischen Ursprung des Felsendoms auf die schwache elliptische Ueberhöhung berufen, welche bei allen

1) Eug. Flandin et Pascal Coste voyage en Perse, Perse ancienne, planches, T. 4, p. 216—218.

2) Voyage en Abyssinie par Théoph. Lefebvre, A. Petit, Quentin-Dillon et Vignaut, Album historique, Archéologie pl. 1.

Bögen desselben stattfinden soll. Indessen ist dieselbe nichts weniger, als arabisch. Ich kenne sie an keinem arabischen Bau, so mannigfache Variationen des Bogens auch von den Muhammedanern erfunden sind. Dagegen findet man sie an dem vorhin erwähnten sassanidischen Portale zu Ktesiphon, und es ist bekannt, dass zwischen den sassanidischen und byzantinischen Baudenkmälern häufig eine Verwandtschaft besteht, welche es sehr zweifelhaft macht, von welcher Seite her der Einfluss gekommen sei. Manches spricht dafür, dass der sassanidische Einfluss bei der Ausbildung des byzantinischen Styles nicht ganz unerheblich gewesen sei, und da diese Ueberhöhung des Bogens in byzantinischen Bauten sonst nicht bekannt ist, so glaube ich, dass man gerade in diesem Falle wohl einen solchen Einfluss vermuthen darf.

Die Kuppel und der äussere, ebenfalls achteckige Umgang sind in ihrer jetzigen Gestalt anerkannter Massen arabisch, wie die Mosaikverzierungen, die Inschriften und die mit buntem Glase geschmückten spitzbogigen Fenster des äussern Umgangs darthun. Alles dies ist spätern Ursprungs und hat für unsere Frage kein Interesse. Die äussere Mauer des Achtecks kann jedoch von den Arabern nur neu verkleidet und ausgeschmückt sein, da hinter den spitzbogigen Fenstereinfassungen ältere rundbogige Fenster zu sehen sind, die von jenen maskirt werden. Auch werden wir ausserdem noch später einen Umstand kennen lernen, der ziemlich deutlich den Beweis liefert, dass schon vor der arabischen Periode der byzantinische Bau des Felsendoms in ähnlicher Weise mit einem zweiten Umgange und wohl auch mit einer Kuppel versehen war, die nur von den Arabern nach ihrer Weise restaurirt oder erneuert wurden.

Man hat nun zwar gesagt, dass der Kalif, dem der Bau des Felsendoms nach der bisher herrschenden Ansicht zugeschrieben wird, denselben wahrscheinlich durch griechische Bauleute habe ausführen, und dabei Baustücke, namentlich Säulen und Capitelle von andern Gebäuden oder Ruinen verwenden lassen. Ein solches Verfahren war allerdings nichts weniger als ungewöhnlich, allein es ist in Beziehung auf diesen Bau schwerlich anzunehmen; denn eine solche Behandlung wird stets dahin führen, dass die verschiedenartigsten Glieder auf die unpassendste Weise mit einander verbunden, und die fehlenden auf eine in

die Augen fallende Weise und durch höchst ungeschickte Nachbildungen ergänzt werden. Schon an dem Triumphbogen Constantin's in Rom, den er aus den Bruchstücken eines ältern Hadriansbogens aufbaute, fallen die schlecht ausgeführten Zusätze auf, mit welchen das Werk mehr verunstaltet, als bereichert wurde. Etwas der Art scheint sich aber an dem Felsendome nicht zu finden. Höchstens lässt sich vermuthen, dass man die Säulenschäfte des Octogons ältern Bauwerken entnommen und nach den Umständen zugeschnitten habe, da sie nicht auf architektonisch gegliederte Basen, sondern auf einfache Würfel gestellt worden sind.

Wollte man aber auch ein solches Zusammenstückeln des Felsendomes durch byzantinische Baumeister gelten lassen, so würde in der Zeit der arabischen Herrschaft doch kaum ein Gebäude in Jerusalem zu finden gewesen sein, welches unserer Moschee ähnlich genug gesehen hätte, um daraus ein so in sich zusammenhängendes Werk zusammensetzen zu können, ausser eben die constantinische Grabeskirche selbst. In der That können selbst Fergusson's Gegner den griechischen oder byzantinischen Charakter dieses Baues nicht ableugnen [1]), und schon viele der ältern Reisenden und Pilger haben denselben erkannt. Wie sehr man den organischen Zusammenhang dieser Architektur fühlte, zeigt unter andern die Erzählung des Ludolf von Suchem um 1350, nach welcher der Felsendom zwar zum öftern zerstört, aber immer wieder nicht allein in derselben Weise, sondern sogar aus denselben Werkstücken aufgerichtet sein soll [2]). Wo hätte man wohl ein zweites Beispiel von einer solchen Zerstörung, bei welcher alle einzelnen Steine so vollzählig und unverletzt erhalten blieben, dass man mit demselben Material das verwüstete Werk unverändert wieder herstellen konnte!

Wir müssen nach diesem Allen annehmen, dass der Felsendom in seiner jetzigen Gestalt nicht ein constantinischer, sondern ein späterer byzantinischer Bau ist. Setzen wir aber vor-

1) Didron (annales archéol. 20, 31) sagt: tout y est en plein cintre et latin plutôt que byzantin, même dans l'ornementation sculptée. Rien n'y est arabe et en ogive. C'est à tel point, qu'aucun édifice existant ne me donne mieux l'idée de ce qu'était l'église octogone bâtie par Constantin à Antioche.

2) Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Publ. 25, S. 75.

aus, dass die innern 12 Säulen ursprünglich allein an dieser Stelle gestanden haben, so entsprechen sie in der That der Beschreibung des Eusebius und der Darstellung auf der oben erwähnten Bronze-Münze weit besser, als dies nach Fergusson's Ansicht der Fall sein würde; denn wir haben gesehen, dass man sich unter der Anastasis nur ein einfaches Monument in Gestalt eines runden Tempels, etwa nach Art des Monuments des Lysikrates zu Athen oder des Vesta-Tempels zu Rom, vorstellen darf, dessen Säulenkranz unmittelbar auf dem Gebälke ein leichtes Kuppeldach trägt. Die Beziehung der Säulen auf die Apostel hat Eusebius zwar nur bei dem Hemisphaerium bemerklich gemacht; es ist aber doch sehr glaublich, dass die so bedeutungsvolle Zwölfzahl auch hier eingehalten wurde.

3. Nachbildungen der constantinischen Anastasis.

Die Voraussetzung einer solchen ursprünglichen Stellung der 12 Säulen kann etwas kühn und willkührlich erscheinen. Sie wird sich aber als ganz unabweisbar herausstellen, wenn wir unsere Blicke auf zwei abendländische Bauten lenken, die mit ziemlicher Sicherheit für frühe Nachahmungen des constantinischen Baues gehalten werden dürfen, und bei denen ebenfalls die Rotunde mit 12 Säulen, aber ohne Pfeiler auftritt. Beide sind Grabkirchen, und die eine stellt geradezu das Grab Christi vor. Der Erbauer der einen war Constantin der Grosse selbst, der der andern kam von einer Wallfahrt zum heiligen Grabe zurück. Beide Gebäude enthalten jenen Kranz von 12 Säulen, während ich bei keinem ähnlichen Bau des Abendlandes dieselbe Zahl angetroffen habe. Allerdings sind beide zu Kuppelbauten erweitert, die geringe Aehnlichkeit mit dem Felsendom haben. Desto auffallender ist eine gewisse Aehnlichkeit dieses weitern Ausbaues mit der Anastasis in der jetzigen Kirche zum heiligen Grabe, die sich aber daraus erklärt, dass in dem einen Falle eine Rückwirkung auf den Bau der jetzigen Kirche zum heil. Grabe nicht ganz unwahrscheinlich ist, und in dem andern Falle eine spätere Restauration nach dem Vorbilde derselben Kirche vorliegt. Die Aehnlichkeit, welche diese beiden Monumente in manchen Stücken mit der Kirche zum heil. Grabe haben, steht daher nicht im Wege, wenn andere Gründe uns nöthigen, jenen

Kranz von 12 Säulen für ein Abbild des ursprünglichen Schmuckes zu halten, welchen Constantin der Grosse dem Grabe Christi verlieh.

Diese beiden Denkmäler sind die Grabkirche Santa Costanza bei Rom und die Kirche San Sepolcro in Bologna. Seltsamer Weise hat man gerade bei diesen beiden Kirchen ihr Verhältniss zu dem heil. Grabe in Jerusalem völlig übersehen oder geradezu geläugnet, während man mehrfach andere Kirchen des Abendlandes für Nachahmungen der Rotunde des heiligen Grabes ausgab, bei denen kein Grund dazu vorhanden ist. Die Westchöre, welche Krafft auf diese Weise erklären will, haben eine zu geringe Aehnlichkeit mit dem angeblichen Vorbilde. Zudem ist der Westchor auf dem bekannten Plane des Klosters S. Gallen vom J. 834 keineswegs das früheste Beispiel eines solchen, denn schon die nach einer Mosaik-Inschrift im Jahre 252 gegründete Kirche des Reparatus zu Tingitium (jetzt Orléansville) in Algerien hatte ausser der östlichen eine westliche Apsis, die mithin älter ist, als der Bau des Constantin. Andre ziehen lieber die runden und achteckigen Baptisterien, welche mehrfach dem Westportale der Hauptkirche frei gegenüber stehen, wie zu Florenz, Pisa, Modena. Man kann allerdings eine Veranlassung zu einer solchen Nachahmung in dem Gedanken finden, dass die Taufe ein Tod des alten Menschen und eine Auferstehung des neuen sei. Allein die Aehnlichkeit ist auch hier bei den allgemeinsten Grundzügen stehen geblieben, und die Zahl der Säulen ist stets eine andere, als bei dem constantinischen Bau. Sogar die Taufkirche S. Maria Maggiore bei Nocera, offenbar eine unvollständige Nachbildung der Grabkirche S. Costanza, hat anstatt der 12 gekuppelten Säulen deren 14. Die Zahl der Säulen ist auch der hauptsächlichste Grund, weshalb man S. Stefano rotondo in Rom nicht mit Fergusson für eine Nachbildung des Felsendoms halten darf. Bei spätern Bauten dieser Art, wie bei der Taufkirche S. Giovanni in Florenz, pflegte die Ausführung sich an das Pantheon in Rom zu halten. Endlich kann die Basilika S. Croce in Gerusalemme zu Rom bei ihrer völlig abweichenden Gestalt in keiner Weise mit der Anastasis des Constantin verglichen werden, obwohl die Legende will, dass die Kaiserin Helena selbst diese Kirche als ein Ebenbild der Kirche zu Jerusalem habe aufführen und den Boden derselben mit Erde von Golgatha

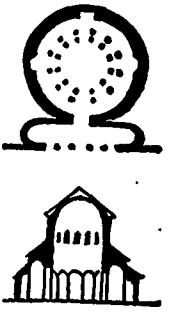
belegen lassen, um ein Stück vom heiligen Kreuze in derselben niederzulegen [1]).

Santa Costanza bei Rom.

Die Grabkirche der beiden Constanzen, der Schwester und Tochter Constantin's des Grossen, eine Miglie von der Porta Pia vor Rom gelegen, wurde nach der sehr alten Erzählung im Leben des heil. Sylvester von Constantin selbst auf die Bitte seiner Tochter neben der Kirche der heil. Agnes errichtet. Dort, bei den Katakomben, wo der Leichnam dieser Heiligen gefunden ist, hatte Constantia sich von dem Bischof Sylvester taufen lassen; doch ist wohl schwerlich richtig, dass die Rotunde ursprünglich zu einem Baptisterium bestimmt gewesen sei [2]). Erst Pabst Alexander IV. hat um 1260 die Constantia heilig gesprochen und die Kirche ihr geweiht. Die Meinung, welche noch Ciampini vertrat, dass dieser Bau ursprünglich ein Bacchustempel gewesen sei, beruht lediglich auf den weinlesenden Genien, welche die Kuppel sowohl, als den Sarkophag zieren, und an deren christlicher Deutung man nicht zu zweifeln Ursache hat; sie ist daher in neuerer Zeit aufgegeben, und Kugler erkennt mit Recht in der nachlässigen Sculptur und den Formen der Capitelle und Friese die Eigenthümlichkeiten des constantinischen Zeitalters an.

Diese Kirche S. Costanza [3]) (Fig. 8) besteht aus einer in-

Fig. 8.



Grundriss und Durchschnitt von Santa Costanza.

nern Rotunde von 36′ Durchmesser und 61′ Höhe, und einem

1) Sepp, Jerusalem S. 340.

2) Joa. Ciampini, de sacris aedificiis a Constantino Magno constructis, Romae 1693, c. 10, p. 130.

3) S. die Risse und Zeichnungen bei Ant. Desgodetz, les édifices antiques de Rome, Paris 1682, pag. 63.

kreisrunden Umgange von 12½′ Breite. Die innere Rotunde hat unten 12 durch Bögen verbundene Säulen; aber es fehlen die viereckigen Pfeiler. Um die Tragkraft für die Mauer und die Kuppel zu gewinnen, ist statt dessen ein zweiter Kranz von 12 Säulen concentrisch um den ersten gestellt, und je zwei hintereinanderstehende Säulen sind durch ein kurzes Gebälkstück gekuppelt. Diese Gebälkstücke bilden erst die Träger für die Bögen, auf welchen die Trommel mit der Kuppel ruht. Die Erweiterung zu einem Kuppelbau, und in Verbindung damit namentlich der mit einem Tonnengewölbe gedeckte, und mit drei Nischen oder Apsiden versehene Umgang, welcher nicht mehr dem Felsendome, wohl aber einigermassen der Rotunde in der Kirche zum heiligen Grabe ähnlich ist, schliesst sich im allgemeinen der Form an, welche schon bei antiken Grabmonumenten üblich war, und noch reiner bei dem Mausoleum der Helena, der sogenannten Torre Pignattara bei Rom eingehalten ist.

San Sepolcro in Bologna.

Die Kirche des heiligen Grabes zu Bologna ist ein Nebenbau der alten Kirche S. Stefano daselbst [1]). Sie bildet ebenfalls eine Rotunde von 28′ Durchmesser, welche auf einem Kranze von 12 Säulen ruht, der nicht durch Pfeiler unterbrochen wird (Fig. 9). In seiner Mitte befindet sich eine kleine Dar-

Fig. 9.

Grundriss von San Sepolcro.

stellung des Grabes Christi, eine Gruft, mit zwei Sarkophagen, einem offenen als Grab Christi und einem geschlossenen mit den Gebeinen des heil. Petronius. Ueber dieser Gruft, in deren gewölbte Decke Felsenstücke vom Grabe Christi in Jerusalem eingemauert sind, hat man einen Altar errichtet, zu dem man auf vielen Stufen hinaufsteigt.

1) Della chiesa del S. Sepolcro riputata l'antico battisterio di Bologna, Bologna 1772, p. 51 sq. Il Bolognese istruito della sua patria, Bologna 1850, p. 65. Williams, holy city 2, 278. Abbild. bei Agincourt, histoire de l'art, T. 4, pl. 28, fig. 1—14.

Die Legende [1]) schreibt den Bau dieser Kirche in Verbindung mit der Anlage des Oelberges bei Bologna dem heiligen Petronius zu, den der Pabst im J. 430 zum dortigen Bischof ernannte, als derselbe von Jerusalem zurückgekehrt war. Der schlecht und höchst unregelmässig gebaute Umgang ist jedoch offenbar eine viel spätere Nachahmung der jetzigen Kirche zum heiligen Grabe, wie seine polygone Gestalt, seine zwei Stockwerke, und selbst die vermauerten und mit Bildwerk gezierten Fenster der Rotunde beweisen; er ist ohne Zweifel erst bei einer Restauration nach der Verwüstung entstanden, mit welcher die Ungarn im Jahre 903 die Stadt heimsuchten. Das Grabmonument ist in seiner jetzigen Gestalt weit jünger.

Dass aber der Säulenkranz ursprünglich von Petronius aufgestellt sei, wird durch die Beschaffenheit der Säulen vollkommen bestätigt, indem sich daraus ergiebt, dass bei der Verwüstung ein Theil der Säulen verloren gegangen ist, und dass man bei dem spätern Ausbau, welcher die jetzige Kirche zum heiligen Grabe zum Vorbilde nahm, das Fehlende auf eine erstaunlich rohe Weise ergänzte. Sieben von diesen Säulen sind nämlich schlanke antike Marmorsäulen, wahrscheinlich einem Isistempel entnommen, der sich nach einer dort eingemauerten Inschrift in der Nähe befunden haben soll. Es ist sogar sehr möglich, dass Petronius den Tempel des heil. Grabes absichtlich deshalb auf der Stelle eines ehemaligen Isistempels errichtet hat, weil die Anastasis zu Jerusalem auf der Stelle eines Tempels der Astarte stand, da Isis und Astarte neben Serapis einerlei Bedeutung hatten. Die fünf übrigen Säulen sind plump aus Ziegelsteinen aufgeführt. Um dem Kranze die nöthige Tragkraft für den neuen Kuppelbau zu geben, hat man die neuen Säulen bedeutend dicker gemacht, als die alten. Aber auch die antiken Säulen hat man für nöthig gefunden, dadurch zu verstärken, dass man neben einer jeden eine zweite eben so starke von Backsteinen aufstellte; indessen nicht etwa in der eleganten Weise, wie die Doppelsäulen in S. Costanza gekuppelt sind, sondern so, dass die gekuppelten Säulen einander unmittelbar berühren und alle Säulen auf derselben Kreislinie stehen. Die meisten dieser gekuppelten Säulen sind ausserdem durch Ba-

1) Bulla Coelestini (1191--1198) in Acta Sanctt. Octobr, T. 2, p. 434.

rocke gemeinschaftliche Capitelle im fränkisch-romanischen Style verbunden.

Uebrigens ist es eine grundlose Hypothese, dass dieser Bau ursprünglich zur Taufkirche bestimmt gewesen sei.

Diese Nachahmung des heiligen Grabes scheint auch auf die Basilika Constantin's Rücksicht genommen zu haben. Sie ist nämlich ein Theil des Complexes von sieben Kirchen, welcher als S. Stefano bezeichnet wird. Die Hauptkirche ist S. Trinità im Osten von S. Sepolcro, und mit diesem durch einen von Säulenhallen eingeschlossenen Vorhof verbunden, wie die Basilika Constantin's mit der Anastasis durch den freien Platz. Der Vorhof enthält drei Altäre und einen Weihbrunnen. Die übrigen zu S. Stefano gehörenden Kirchen liegen nördlich und südlich von S. Sepolcro, gleich wie die Nebenbauten der Kirche zum heiligen Grabe. Ich lasse es dahin gestellt sein, ob sie der spätern Erweiterung des Baues angehören. Der Verfasser der citirten Beschreibung hält freilich S. Pietro, nördlich von S. Sepolcro, für die älteste unter den sieben Kirchen; dagegen schreibt eine Chronik der Kirche S. Stefano, die mit dem Jahre 1180 schliesst, dem Petronius nur den Kranz von Säulen aus kostbarem Stein, den mit weissem Marmor belegten Vorhof, und eine Einfassung beider durch eine mit Gemälden geschmückte Mauer zu.

4. Die Terrasse.

Wenden wir uns nun zu den übrigen Bauten des Haram, und zwar zunächst zu der Terrasse oder Platform; auf welcher der Felsendom steht. Zum grössten Theil mit Marmorplatten belegt, erhebt sie sich etwa 15′ hoch über dem Boden des Haram, und nur der mittlere Theil ihres nördlichen Randes läuft in die Fläche desselben aus, wie man deutlich auf der Ansicht erkennt, welche Catherwood von dem Dache des Gouverneurs-Palastes aus aufgenommen hat [1]). Nach Fergusson's Ansicht von der Lage der Antonia und des jüdischen Tempels füllt sie ziemlich genau den Winkel aus, welchen diese beiden mit einander bilden, während sie nach Thrupp's Ansicht zum Theil den Raum, welchen die Antonia einnahm, deckt. Der Felsendom steht, wie

1) Bartlett, walks, pl. zu p. 143.

der Plan des Haràm zeigt, nicht in der Mitte, sondern mehr nach der Südwestecke zu.

Ich erkenne in dieser Terrasse den freien mit glänzenden Steinen belegten Platz, auf den man aus der Anastasis gelangte. Es fehlen die Portiken, die ihn von drei Seiten umgaben; denn die porticus-artigen Thore, welche jetzt die Aufgänge zu der Terrasse zieren, sind spät-maurischen Ursprungs, und können nicht für Reste der constantinischen Hallen gelten. Aber in der beträchtlichen Erhöhung der Terrasse zeigt sich das Fundament der Marmorbelegung, das Eusebius [1]) sicher nicht als müssigen Zusatz erwähnt. Antoninus Placentinus spricht von dieser Terrasse, wenn er erzählt, dass von dem heiligen Grabe, als von einer Höhe herab, der Segen über die in dem östlichen Schiffe der Basilika versammelte Menge ertheilt wurde; und wenn er angiebt, dass Golgatha 80 Schritt (200 Fuss, wenn man den Schritt zu $2\frac{1}{2}$ Fuss rechnet) von dem Grabmonumente entfernt ist, so stimmt dies sehr genau zu der Entfernung zwischen dem Felsendom und dem Ostrande der Terrasse oder dem Eingange der Basilika. Vor der Anastasis wird mitten auf der Terrasse ein Weihbrunnen oder Kantharus gestanden haben, wie in dem Vorhofe von S. Sepolcro in Bologna. Man könnte auch annehmen, dass hier die Taufkapelle, welche Cyrillus in einer seiner Predigten erwähnt, oder das Kinderbad, von dem der Pilger von Bordeaux spricht, sich befunden habe. Doch wollen wir uns nicht in zwecklose Erörterungen über solche Nebendinge einlassen.

Uebrigens mag die Erhöhung des Bodens um das Grabmonument, durch welche die Terrasse gebildet wurde, mit Veranlassung geworden sein, jene Vorhalle der Grabeshöhle, von welcher Cyrillus spricht, wegzubrechen, indem dieselbe der Treppe Platz machen musste, welche jetzt zu der Höhle unter der Sachra hinabführt.

---

1) *Λίθος λαμπρὸς κατεστρωμένος ἐπ' ἐδάφους.* Die lateinische Uebersetzung geht über die Worte: *ἐπ' ἐδάφους* mit Stillschweigen hinweg.

(Fortsetzung folgt.)

Uebersetzung des Rig-Veda.

Von

Theodor Benfey.

Fortsetzung *).

Zwanzig Hymnen des Gotama, Sohn des Rahugana.

74ster Hymnus.

An Agni, Gott des Feuers.

Dem Opfer nahend, lasset uns zu Agni sprechen [793]) ein Gebet, der aus der Ferne auch uns hört, (1) = Sâma-Veda II, 729.

Der in Schlachten seit ew'ger Zeit, bei der Menschen Zusammenstoss, dem Opfrer seine Habe schützt. (2) = Sâma-V. II, 730.

Und lasst die Menschen schrei'n 'erzeugt ist Agni, der den Bösen schlägt, Schätz' ersiegend in Schlacht für Schlacht'. (3) = Sâma-V. II, 732 [794]).

In wessen Haus du Bote [795]) bist, die Opfer zu verzehren kömmst, machst du das Opfer reich an Kraft. (4)

Dén nur nennen — o Angiras! — mit Opfern, Göttern und mit Streu'n [796]) geschmückt die Menschen — Herr der Kraft! (5).

Und diese Götter bring hieher zum Preisgesang — schön strahlender! — um sich der Opfer zu erfreu'n. (6).

---

*) s. I, S. 605.

793) Es ist mit Hiatus vocema agnaye zu lesen.

794) Man beachte dass im SâmaVeda vor dem dritten Verse RigVeda VII, 15, 3 erscheint; wahrscheinlich nur eingeschoben als Erweiterung von Vers 2. Doch ist keine rechte Harmonie in diesem 74sten Hymnus und er sieht fast aus als ob er aus Fragmenten zusammengesetzt sei.

795) Der die Götter ruft.

796) worauf die Götter sich beim Opfer legen sollen.

Kein Rossestampfen wird gehört, keines des Wagens irgendwie, wenn — Agni! — du auf Botschaft gehst [797]). (7)

Und doch durch deine Hülfe geht beflügelt [798]) — Agn'! — und unverschämt [799]), ein Opfer nach dem andern ab. (8).

Und glänzend hehren Heldenschatz [800]), forderst du für den Opferer, von den Göttern du selbst ein Gott. (9).

75ster Hymnus.

An denselben.

Nimm gnädig den ruhmreichesten göttergefälligsten Gesang, die Opfer in dem Mund empfah'nd. (1).

Nun woll'n wir — höchster Angiras! weisester Agni! — sprechen dir ein lieb-gewinnendes Gebet. (2).

Wer der Menschen ist — Agni! — dein Bruder waltend des Opfers fromm? Wer ist's? Wo bist du eingekehrt? (3) = Sâma-V. II, 885.

Du bist der Menschen Bruder, bist — Agni! — geliebter Freund, du bist Genoss Genossen preisenswerth. (4) = Sâma-V. II, 886.

Heil'ge Mitra und Varun' uns, die Götter heil'ge treu und hoch; heil'ge — Agni! — dein eigen Haus. (5) = Sâma-V. II, 887.

76ster Hymnus.

An denselben.

Welch Nah'n entspricht wohl deines Herzens Wunsche? Welch Loblied ist, o Agni! dir am liebsten? Wer hat durch

---

797) Die Auffassung des Wortes yós als Genit. sing. von yu 'gehend' und Beisatz von Agni, die Sâyana annimmt, ist falsch; yos ist die so häufige vedische Form für yayos und gen. dual.; es bezieht sich auf die Worte abhi purvasmâd apara im folgenden Vers; weil 'einer nach dem andern' = 'zwei', steht das sich darauf beziehende Relativ im Dual, obgleich damit eine ununterbrochene Folge von Wagen angedeutet wird. Der Sinn ist 'ein Wagen voll Opfer nach dem andern eilt durch deine Hülfe zu den Göttern, obgleich man weder das Stampfen der Rosse noch das Rollen des Wagens hört.'

798) vâja 'Flügel' = englisch wing. Der Opferwagen bringt die Wünsche der Menschen so schnell zu den Göttern als ob er Flügel hätte.

799) wegen der vielen und grossen Wünsche, vgl. I, 9, 4 u. 10.

800) tapfere Nachkommenschaft.

Opfer deine Gunst erlanget? mit welchem Sinne sollen wir dir opfern? (1).

Komm — Agn'! — hieher! sitze als Herold nieder! sei du uns schön- und untrügbarer Führer! dich liebt das allumfassend Paar der Welten [801]); die Götter ehr', auf dass sie sehr uns hold sind. (2).

Verbrenn', o Agni! mächtig alle Böse! Abwender sei von unsern Opfern alles Unheils! den Herrn des Soma [802]) bring mit seinen Falben! dem reichen Spender ist bereit ein Gastmal. (3).

Sprossreichen [803]) Worts ruf ich [804]) den Opferführer [805]) dicht vor ihm steh'nd; sitz nieder mit den Göttern! sei hold des Opfrers, Rein'gers [806]) Werk' — Ehrwürd'ger! — zeig dich als Schätze-Spender und -Erzeuger! (4).

Wie mit des weisen Manus [807]) Opfern du die Götter geehrt, ein Sänger mit den Sängern, so ehr auch jetzt, wahrhaftigster du! Herold! sie mit dem lustspendenden Löffel [808]), Agni! (5).

77ster Hymnus.

An denselben.

Wie opfern wir dem Agni? welches Lied [809]) tönt als gott-gefäll'ges ihm den Strahlenreichen? (1).

Den freundlichsten wahrhaftgen Herold bei den Opfern, ihn lockt herbei durch Ehrerweisung, wenn Agni naht den Göttern für den Menschen, dann künd er ihnen [810]), ehre sie im Geiste [811]) (2).

Denn dieser mächt'ge, dieser Held, der Gute, war, wie ein

---

801) 'Himmel und Erde!'

802) = Indra.

803) Mit Segen oder Nachkommenschaft verschaffendem Ruf oder Gesang.

804) huvé für juhuvé. Perfect des Passiv.

805) = Agni.

806) zwei bei dem Opfer wirkende Priester.

807) Stammvater der Menschen welchem auch die Einsetzung der Opfer zugeschrieben wird.

808) Dem Opferlöffel mit welchem das Hauptopfer, geschmolzene Butter, in das Feuer gegossen wird.

809) Es ist mit Hiatus zu lesen dâçema agnaye, kâ asmai und deva-jushṭâ ucyate.

810) Des Opfrers Wünsche.

811) Das Metrum gebietet zu lesen iad uér, auch in den übrigen Versen herrschen grosse Licenzen.

Freund, des wunderbaren Fährmann [812]); ihn reden an zuerst die frommen Stämme, die arischen, beim Opfer, den gewalt'gen. (3).

Agni'n, der Männer männlichstem [813]), der Bösen Fresser, gefalle unser Lied und Sinnen, gleich wie den reichen mächtigsten die immer, der Macht entsprossen, sich ein Lied begehren [814]). (4).

So ist Agni gepriesen [815]), der wahrhaft'ge, vom weisen Gotama [816]), der Weisheit Zeuger. Er tränket sie mit Reichthum und mit Stärke; er wird gestärkt, der Kundige, nach Lusten [817]). (5).

78ster Hymnus.

An denselben.

Vater der Weisheit! Hurtiger! [818]) wir, die Sprossen des Gotama, preisen mit Sang und Glanze [819]) dich. (1).

Dich hier erhebet mit Gesang schätzebegehrend Gotama, mit Glanz preisen wir herrlich dich. (2).

Dich hier den Kräfte spendendsten rufen wir an wie Angiras [820]); mit Glanz preisen wir herrlich dich. (3).

Dich, den Böse vernichtendsten, der du die Schlechten von dir jägst, mit Glanz preisen wir herrlich dich. (4).

Wir die Sprossen Rahugana's [821]) sangen Agni'n ein süsses Wort; mit Glanz preisen wir herrlich dich. (5).

---

812) brachte grosse Reichthümer.

813) nritamo ist ähnlich wie im Zend neretamo oder nărătamo zu lesen, s. meine hoffentlich bald erscheinende Abhandlung über ऋ, ॠ und ऌ s. 28.

814) Den reichen Häuptlingen, die sich bei den Priestern und Sängern Lieder für die Opfer bestellen, die sie bringen lassen.

815) zu lesen mit Hiatus eva agnir; ferner wie im Zend astaosha, worüber an einem andern Ort ausführlich gehandelt werden wird.

816) die Nachkommen des Gotama, welchem diese Lieder zugeschrieben werden.

817) Agni weiss, wo die Gotamiden singen, von denen er zum Lohne für seine Gaben durch Lieder gekräftigt, verherrlicht wird.

818) weil er das Opfer rasch zu den Göttern bringt (?).

819) glänzenden, erhebenden Hymnen.

820) Stammvater des bedeutendsten Priestergeschlechts.

821) des Vaters des Gotama, nach dem sie benannt sind.

79ster Hymnus.

An denselben.

'Ne goldgelockte Schlange an des Luftraums Oeffnung, an Schnelligkeit dem Wirbelwinde gleichend [822]), hellstrahlende unkunde [823]) Morgenlichter, mit Ruhm begabt, wahrhaftig fleissig gleichsam [824]). (1).

Im Fluge treffen deine schönbeschwingten [825]), wenn solch Gebrüll erhebt der schwarze Bulle [826]); mit lächelnden segnenden [827]) gleichsam naht er; es fallen Tropfen und die Wolken donnern. (2).

Wenn er dann strotzet von des Wahren [828]) Fluthen, des Wahren [828]) Führer auf den grad'sten Pfaden, dann treffen in des Dunstkreis's Schoss die Wolke [829]) Arjama Mitra Varun' und die Sturmschaar. (3).

O Agni! rinderreicher Macht Gebieter du! o Herr der Kraft! der Weisheit Zeuger! spende uns gewalt'gen Ruhm. (4) = Sâma V. I, 99 = II, 911.

Du strahl uns — Agni! — angefacht, als güt'ger, weiser, schätzereich, du heeresreicher, der mit Sängen zu preisen ist. (5) = Sâma V. II, 912.

Bei Nacht — o Leuchtender! — bei Tag und Morgens — Agni! — setz in Brand von selbst — o du scharfzahniger! — der Bösen Schaar. (6) = Sâma V. II, 913.

Schütze mit Hülfen — Agni! — uns in des Gesanges

---

822) Schilderung des Blitzes, der Himmel öffnet sich, wo er herausfährt; die Construction ist 'ahir hiranyakeçah dhrajîmân dhunir vâtaiva.'

823) Der seltene Blitz wird mit den täglich wiederkehrenden Blitzen der Morgenröthe verglichen; 'unkunde' weil die Blitze plötzlich kommen und man nicht weiss, woher und wohin (vgl. I, 51 Anm. 298).

824) 'fleissig' wegen ihrer Raschheit und häufigen Wiederholung.

825) Blitze.

826) Die schwarze Gewitterwolke.

827) ich supplire 'Tropfen' midbhis aus mihas; der nahende ist der vaidyuta Agni 'Agni als Gott des Blitzes.'

828) 'des Wassers'.

829) eigentlich 'das Fell' wegen der Aehnlichkeit der Gewitterwolke mit einem Thierfell, eine Anschauung die auch in der griechischen αἰγίς, 'Ziegenfell und Zeus' mit Nacht, Donner und Blitz schreckende Schild' hervorbricht; die Vermittlung bildete die Bezeichnung der Gewitterwolke als Ziegenfell.

Darbringung, in allen Opfern — Rühmlicher! (7) = Sâma V. II, 874.

Bringe Reichthum — o Agni! — uns, stets siegreichen, des Wunsches werth, unverlierbar in jeder Schlacht. (8) = Sâma V.II,875.

Gieb — o Agni! — voll Gnade uns Reichthum, der lebenslang uns nährt, gewähr ein freudig Leben uns. (9) = Sâma V. II, 876.

Bring gereinigte Lieder dar dem Agni, dem scharfstrahlenden, voll Preiseslust, o Gotama! (10).

Wer — Agni! — feindlich gegen uns aufsteht, weitweg vertreibe dén; zu unserm Segen walte nur. (11).

Der tausendäugig' hurtige Agni rott' aus der Bösen Schaar! dem preislichen Herold tönet Preis. (12).

80ster Hymnus.

An Indra.

Weil so der Soma nur berauscht, machte der Priester die Kräftigung [830]), o stärkster! Donnrer! mächtiglich triebst du die Schlange aus der Welt, leuchtend im eignen Reiche. (1) = Sâma V. I, 410.

Berauscht hat dich der mächt'ge Rausch, der Soma den der Falk gebracht, mit dem du — Donn'rer! — mächtiglich den Vritra aus den Fluthen schlugst, leuchtend im eignen Reiche. (2).

Geh vor! entgegen! fasse Muth! nichts hemme deinen Donnerkeil! Indra! mannhaft ist deine Kraft; schlag den Vritra! gewinn das Nass! strahlend im eignen Reiche. (3) = Sâma V. I, 413.

Zerschmettert hast den Vritra ob Erden und Himmel — Indra! — du; giesse die sturmumbrauste Fluth, lebenerquickende herab! strahlend im eignen Reiche. (4).

Indra schreitend erzürnt heran schmettert mit seinem Donnerkeil des tobenden Vritra Haupt herab und trieb die Fluth zu strömen an, strahlend im eignen Reiche. (5).

Aufs Haupt fährt mit dem Donnerkeil, dem tausendknotigen herab Indra, berauscht vom Somatrank, er sucht für seine Freunde Heil, strahlend im eignen Reiche. (6).

Indra! dir nur — Blitzschleuderer! Donn'rer! — ist unbe-

---

830) = den stärkenden Somatrank.

siegte Kraft, da du das listenreiche Wild [831]) durch deine Weisheit mordetest, strahlend im eignen Reiche. (7) = Sâma V. I, 412.

Es spalteten deine Keile sich über die neunzig fluthenden [832]); dir ist gewalt'ger Heldenmuth; Kraft ruht in deiner Arme Paar, strahlend im eignen Reiche. (8).

Preist, tausend'! ihn zu gleicher Zeit! jauchzet — zwanzig! — rings um ihn her! hundert singen Loblieder ihm; zu Indra hebt sich das Gebet, strahlend im eignen Reiche. (9).

Nieder hat Indra Vritra's Macht, mit Kraft zerschmettert seine Kraft; diess ist sein grosses Heldenwerk: Vritra schlug er und schenkt die Fluth, strahlend im eignen Reiche. (10).

Die beiden mächtigen [833]) sogar bebten aus Furcht vor deinem Zorn, als — Indra! Donn'rer! — du mit Macht, Marut-umringt [834]), den Vritra schlugst, strahlend im eignen Reiche. (11).

Weder durch Toben noch Gebrüll hat Vritra Indr' in Furcht gebracht; der eiserne hat ihn ereilt, der tausendspitz'ge Donnerkeil, strahlend im eignen Reiche. (12).

Als mit dem Blitz und Donnerkeil Vritra bekämpftest [835]) — Indra! — du, war dein, des Schlangermordenden, Kraft im Himmel befestiget, strahlend im eignen Reiche. (13).

Wenn erzittert was geht und steht deinem Gebrüll — Blitzschleuderer! — dann erbebet vor deinem Zorn selbst der Schöpfer — Indra! — vor Furcht, strahlend im eignen Reiche. (14).

Denn Keiner, traun!, so weit uns kund, ragt über Indr' an Heldenkraft; mit Weisheit und Mannheit und mit Kraft haben die Götter ihn ausgestatt't, strahlend im eignen Reiche. (15).

Wie vor Alters im Opfer, das Atharvan, Vater Manus bracht und Dadhjantsch, also einen sich in Indra hier Gebet und Lied, strahlend im eignen Reiche. (16).

---

831) Die stets eine andre Gestalt annehmende Wolke als Dämon vorgestellt.

832) Das Wolkenmeer; sonst gewöhnlicher als neun und neunzig Burgen vorgestellt.

833) Himmel und Erde.

834) Die Marut sind die Sturmgötter.

835) wörtlich 'als du kämpfen machtest den Vritra und deinen Blitz mit dem Donnerkeile.' Der Scholiast ganz ungrammatisch.

81ster Hymnus.

An denselben.

Indra ist zu dem Rausch [836]) gestärkt, zur Kraft [837]) durch Helden Vritra's Feind [838]); in grossen Schlachten rufen wir und in kleiner nur diesen an; er schütze in Gefahren uns! (1) = Sâma V. I, 411 = II, 352.

Denn du — o Held! — bist wie ein Heer; du bist's, der vieles übergiebt; du bist des Schwachen Kräft'ger selbst; du spendest dem Verehrenden, dem Somapresser vieles Gut. (2) = Sâma V. II, 353.

Hebt sich die Schlacht, dann liegt [839]) Reichthum vor dem Muthigen; schirre an das rauschtriefende Falbenpaar! Dén schlägst, dém spendest Schätze du; o spende Schätze — Indra! — uns! (3) = Sâma V. II, 354 = I, 414.

Der Furchtbare, der gross an Macht, stärkt seine Kraft nach eignem Will'n; der hehre, schöne fasst zum Heil, der Falbenherr, den eh'rnen Keil mit der schützenden Hände Paar. (4) = Sâma V. I, 423.

Der Erde Luftkreis füllt' er aus, stellt' an dem Himmel Sterne fest: dir gleich Indra ward keiner je und wird auch nimmermehr gezeugt; du wuchs'st empor ob jegliches. (5).

Der Herrscher, der dem Opfernden menschliche Nahrung zuertheilt — der Indra möge spenden uns; vertheile uns dein reiches Gut! lass mich theil nehmen deiner Huld. (6).

Rinderheerden in Rausch auf Rausch schenkt der gerechte Herrscher uns; nimm zusammen viel hunderte, treibe mit beiden Händen her [840]), Guter! bringe Reichthümer uns. (7).

Berausch dich in dem Somatrank zu Kraft — o Held! —

836) = Kampf, weil er im Soma-Rausch seine Heldenthaten verrichtet.

837) = kräftgen Thaten.

838) = Indra.

839) Verbum im Singular bei dem Neutrum im Plural, wie im Griechischen. Vgl. I, 500 Anmerk. 658. und weiterhin Anmerk. 927.

840) Der Padatext verbindet fälschlich ubhayâhastyâ zu einem Wort; wie Rig-Veda V, 39, 1 ist zu theilen ubhayâhastí | â |. ubhayâhastí ist belegt; ubhayâhastyâ würde nur eine sehr gezwungene Erklärung zulassen. Der Padaverfertiger wagte nicht â mit çiçîhi zu verbinden, welches auch Sâyana nicht versteht; â çiçîhi ist gewissermassen lateinisch ad cita im Sinn von in-cita 'schleunig herantreiben'.

und Spende auch! wir kennen dich als schätzereich und senden unsre Wünsche dir; so sei denn unser Helfer gleich. (8).

Alles Köstliche häufen hier — Indra! — deine Anbeter an. Du bist der Herr, versage du ruchlosen Männern Reichthümer; deren Reichthümer bringe uns! (9).

82ster Hymnus.

An denselben.

Horch schön auf unsre Lieder, nicht wie ein zerstreuter — Mächtiger! — Wenn du uns reich an schönem Sang gemacht, dann lass erbitten dich; schirr — Indra! — nun dein Falbenpaar! (1) = Sâma V. I, 416.

Geschmaust haben sie [841]), sich berauscht, abgeschüttelt die Lieben sich [842]); gepriesen mit neustem Lobgesang der Priester die selbststrahlenden; schirr — Indra! — nun dein Falbenpaar! (2) = Sâma V. I, 415.

Dich wollen, den hold blickenden, wir lobpreisen, o Mächtiger! Gepriesen komme sicherlich dem Wunsch gemäss mit voller Last; schirr — Indra! — nun dein Falbenpaar! (3).

Dér steige auf den segnenden Wagen, den Rinder spendenden, wer den vollen Pokal erblickt — Indra! — den gerstestrotzenden! schirr — Indra! — nun dein Falbenpaar. (4). = SâmaV. I, 424.

Dein rechtes — Hundertopfriger! — und linkes Ross sei angeschirrt; so nah', berauschet von dem Saft, deinem geliebten Weibe dich; schirr — Indra' — nun dein Falbenpaar! (5).

Die mähn'gen Falben schirr ich durch Gebet dir an; komm vorwärts her! du lenkest mit den Armen sie. Die starken Somatropfen haben dich ergötzt; gekräftigt — Donn'rer! — freust du dich mit deinem Weib. (6).

83ster Hymnus.

An denselben.

In Ross- und Rinderreichthum erster schreitet hin der Sterblich' — Indra! — wohl geschützt durch deinen Schutz; ihn

841) Die Opfernden.

842) Ich glaube, es ist das Schütteln des Kopfes nach einem guten Trank gemeint, womit zugleich das Abschütteln etwaiger Tropfen, die am Bart hängen blieben, verbunden ist.

füllest du mit allergrösstem Gute an, wie Wasser unaufhörlich unzählbar das Meer. (1).

Der himmlischen Fluth [843]) gleich nah'n sie dem Opferplatz [844]); wie zum ausgespannten Dunstkreis sehn sie herab [845]) vorwärts führen die Götter den gottliebenden, wie Bräutigame lieben sie den frommen Mann [846]). (2).

Preiswerthen Segen hast du beiden zugetheilt, die mit erhobner Schale dich ehren — Mann und Weib; in deinem Dienst wohnt und gedeihet unbedrängt [847]), glücksel'ge Kraft hat, wer dir opfert, Soma zeugt. (3).

Das erste Opfer brachten die Angirasas, die sorglich Feuer zündeten voll Opferlust: zusammenbrachten Pani's [848]) sämmtlichen Besitz die Helden Heerden ross- und rinderreich. (4).

Durch Opfer hat Atharvan erst den Weg gebahnt; dann ward die liebe, dienstgetreue [849]) Sonn' erzeugt. Uçanas Kâvya [850])

---

843) Wie der Regen so kommen die Götter vom Himmel zum Opfer.

844) Ich nehme hotriya im Sinne des gewöhnlichen hotrîya.

845) Sie blicken mit derselben Liebe zu der Somakufe herab, wie zu dem Dunstkreise, in welchem sich der Regen bildet, der in einer Wechselbeziehung zum Somatrank steht, insofern er ebenfalls das amrita ist.

846) brahmapriyam ist in der M. Müller'schen Ausgabe zu einem Worte zu verbinden.

847) Böhtlingk-Roth Wtb. hat irrig asamyatta.

848) =Vritra, der Dämon, welcher geizig den Regen des Himmels verschliesst: die Angirasas verschafften sich durch das Opfer die ganze Fülle des Regens.

849) Die stets ihren Dienst, ihre Aufgabe verrichtet.

850) Kâvya Uçanas, auch Kavi Uçanas genannt (Rv. IV, 26, 1), was wohl der Sänger Uçanas bedeutet, hat im Verein mit Atharvan, d. h. dem Feuerpriester, bewirkt, dass Regen kam, mit andern Worten 'Lobgesang und Opfer haben den Regen herabgerufen' (vgl. auch Rv. IX, 87, 3). Bezüglich der schon von Roth (ZDMG. II, 226 ff.) bemerkten Identität des Kavi Uçanas mit zend. Kava Uç bemerke ich, dass das thematische Verhältniss von uçanas zu uç auf der Mittelform uçan beruht, welche noch in dem vedischen Dativ uçan-e bewahrt ist. Wie im Griechischen und Lateinischen mehrfach das ursprünglich primäre Suffix as, ohne Bedeutungsmodification, sekundär antritt (vgl. *κτεϝαν-ος*, itin-er und aa. in Gött. gel. Anz. 1852. S. 558 ff.), so auch, obgleich wie bei solchen, gewissermassen unorganischen Entwicklungen, noch selten, schon im Sanskrit, so z. B. in *rijûn-as* aus **rij-van*, damûn-as aus **dam-van*. — An uçan schliesst sich uç genau so wie die schwächsten Formen *ribhuksh* pûsh an *ribhukshan* pûshan, und wesentlich eben so wie die gleichfalls schwächsten path, math an pan,

trieb mit ihm die Küh' herbei: des Yama unsterblichen Sohn [851]) verehren wir. (5).

Wenn hingelegt die Streu dem Sprossenreichen wird, wenn des Lobsängers Preisgesang zum Himmel klingt, da, wo der Stein [852]) — ein lobsangkund'ger Sänger — tönt, da einzukehren ist des Indra hohe Lust. (6).

84ster Hymnus.

An denselben.

Soma ist — Indra! — dir gepresst. Du stärkster! kühner! komm herbei! er fülle dich mit Kraft, wie die Sonne mit Strahlen füllt die Luft. (1) = Sâma V. I, 347 = II, 378.

Den Indra fährt das Falbenpaar, den unbekämpfbar-mächtigen, her zu der Seher Preisgesang und zu der Menschen Opfer. (2) = Sâma V. II, 380 [853]).

Steig auf den Wagen — Vritrafeind! — Gebet schirrt deine Falben an; der Presstein mache durch Gesang schön deinen Sinn hieher geneigt. (3) = Sâma V. II, 379 [854]).

Trink diesen ausgepressten Trank, den hehr'sten — Indr'! — unsterblichen! [855]) zu dir strömen des glänzenden Tropfen im Sitz der Heiligen [856]). (4) = Sâma V. I, 344 = II, 299.

Singet dem Indra Lieder jetzt! lasset ertönen Preisgesang!

---

than, manthan. Beiläufig bemerke ich dass sogar in dem Thema uçan-as noch die Entstehung des Suffixes as aus ant in dem Vokativ Singularis uçanan hervorbricht, der auf einem einst existirenden, oder nach noch lebendiger Beziehung zwischen as und ant voraussetzbaren, uçan-ant beruht.

851) Sâyaṇa ganz anders. Unter den Rishi's kommen mehrere Söhne des Yama vor (Rv. X, 15. 16. 17. 18); ich zweifle aber ob diese gemeint sind. Der Zusammenhang fordert in der That — wie Sâyaṇa annimmt — dass Indra mit dem Sohne des Yama gemeint sei; ich wage aber nicht, yama desshalb als Appellativ zu nehmen. Die Stelle ist mir noch dunkel.

852) Das Tropfen des Soma vermittelst des Steins, mit welchem er ausgepresst wird, wird oft mit Gesang verglichen.

853) 854) Man beachte dass im Sâma V. der Trica anders geordnet ist und logischer, da der Wagen erst bestiegen werden muss u. s. w. ehe ihn die Falben zum Opfer fahren können.

855) es ist abhy (nicht abhi) zu lesen.

856) = Opfer.

berauscht hat der gepresste Saft ihn; ehrt die allerhöchste Kraft! (5) = Sâma V. II, 301. [857]).

Kein Wagenkund'gerer als du [858]), wenn — Indra! — du die Falben zwingst; an Grösse kommt dir [858]) keiner nah; kein wohlberitt'ner holt dich ein. (6) = Sâma Veda II, 300 [857]).

Er, der allein Reichthum vertheilt dem Sterblichen, der Opfer bringt, unbekämpfbarer Herrscher ist Indra wahrlich. (7) = Sâma V. I, 389 = II, 691.

Bald stösst den opferlosen Mann, haltlosem [859]) Strauch gleich, mit dem Fuss, bald höret unsre Lieder an Indra wahrlich. (8) = Sâma V. II, 693. [860]).

Denn wer auch unter vielen dich mit ausgepresstem Saft verehrt, die mächt'ge Kraft nimmt in Besitz [861]) Indra wahrlich. (9) = Sâma V. II, 692. [860]).

So trinken denn die glänzenden [862]) des süssen kraftbegabten Meths, die mit Indra, dem segnenden, vereint [863]) zu prangen sich erfreu'n, die Guten in seinem Reiche. (10) = Sâma V. I, 409 = II, 355.

Diese begierig ihm zu nah'n, schöne, mischen zum Soma sich, Indra's Kühe, von ihm geliebt, schleudern den Keil, den tödlichen [864]), die Guten in seinem Reiche. (11) = Sâma V. II, 356.

857) Im Sâma Veda ist das Trica wiederum anders geordnet und wie mir scheint wiederum logischer.

858) es ist tuad zu lesen und tvâ anu mit Hiatus.

859) An kshumpa ist das charakteristische, dass es ein Strauch ohne feste Wurzel ist, also durch den Stoss vernichtet, s. Suçr. bei Böhtl.-Roth Wtbch unter kshupaka.

860) Die Ordnung des Trica ist im Sâma Veda wiederum anders; doch ist hier die des Rig Veda logischer.

861) Der Sinn ist wenn auch noch so viele dem Indra Soma darbringen, er trinkt alle Opfer: die Menge der Somatränke, welche Indra zu sich nehmen könne, wird oft hervorgehoben.

862) Wie der folgende Vers zeigt 'die Kühe', es ist die Milch gemeint, welche dem Somasaft beigemischt wird und ihn so gleichsam selbst trinkt; mit Indra vereint sind sie, sobald er sie mit sammt dem Soma getrunken hat.

863) In M. Müller's Ausgabe des Rig V. corrigire man in dem Saṁhitâ-Text सुयावरीर्वृष्णा und im Pada सुऽयावरीः. — In meiner Ausgabe des Sâma V. ist S. 190, I, 5, 1, 3, 1 vor der Variante ग्रोभसे 'Rv.' zu setzen. B. hat wie mein Text.

864) Die Kühe, = der dem Soma beigemischten Milch, geben mit dem Soma vereint dem Indra die Kraft den Donnerkeil zu schleudern.

Diese verehren seine Macht ehrfurchtvoll, die Bedächtigen; gar viele Thaten sind von ihm gethan, mahnend zu Vorbedacht — die Guten in seinem Reiche. (12) = Sâma V. II, 357.

Mit des Dadhjantsch [865]) Gebein erschlug Indra der unbekämpfbare neun und neunzig der Vritrabrut (13) = Sâma V. I, 179 = II, 263.

Begehrend nach des Rosses Haupt, das in den Bergen war versteckt [866]), fand er im Çaryanâvat [867]) es. (14) = Sâma V. II, 264.

Da grad' erkannten sie des Stiers, des schaffenden, verborgenen Namen im Haus des Mondes so [868]). (15) = Sâma V. I, 147 = II, 265.

---

865) vgl. 116, 12. Eine nur in Fragmenten erhaltene mythologische Vorstellung, s. Wilson hier und zu 116, 12. Das Wort dadhy-anc bedeutet eigentlich 'milchwärts' dann wohl 'milchartig, milchweiss' und bezeichnet wahrscheinlich ein weisses himmlisches Ross, vielleicht Rest einer sonst im Indischen eingebüssten alten indogermanischen Vorstellung der Sonne als Ross, vgl. den folgenden Vers und das Böhtlingk-Roth'sche Wrtbch unter dadhyanc, dadhikrâ, welches letztre wörtlich 'der in Milch (= der, den mit Milch verglichenen Regen, enthaltenden Atmosphäre, vgl. kshîrâbdhi, kshîroda 'Milchmeer' welches ursprünglich Bezeichnungen der Atmosphäre sind) schreitende'; da anc 'gehen' ist, so könnte dadhy-anc ganz dieselbe Bedeutung haben und die Sonne als die 'im Milchmeer gehende' bezeichnen. Die Gebeine der Sonne sind ihre Strahlen mit denen dann Indra's Blitze identificirt sind.

866) Dadhyanc wird ein Rosshaupt zugeschrieben. Bedeutet er die Sonne, so sind die Berge die Wolken, hinter denen sie versteckt ist.

867) Çaryanâvat scheint die Somakufe zu bedeuten (vgl. Glossar zum Sâma Veda). Dann ist der Sinn 'Indra fand die Sonne durch die Macht des Somatranks'. Diese gab ihm die Kraft mit seinen Blitzen (den Gebeinen des Dadhyanc) die Dämonen, die sie versteckt hatten, zu erschlagen.

868) Bei diesem dunkeln Verse mache ich zunächst auf das aufmerksam, was dem Leser auch ohnediess schon vom vierten Verse an nicht entgangen sein wird, dass wir in diesem zwanzig Verse umfassenden Hymnus sicherlich kein zusammenhängendes Ganzes vor uns haben, sondern Fragmente, welche ähnlich wie die Hymnen des Sâma Veda, vielleicht zu irgend einem liturgischen Gebrauch, ursprünglich zusammengereiht sind. Darauf deutet auch schon das wechselnde Metrum. Wer die Erklärung des Scholiasten, oder vielmehr Yâska's kennen will, den verweise ich auf Wilson, das Original selbst und Roth zu Nirukt. IV, 25. Ich lasse mich nicht weiter darauf ein. Denn nâma ist nicht 'Licht' sondern 'Namen', tvashtri nicht dîpta; goh schwerlich = gantur und noch unwahrscheinlicher ist mir die sachliche Erklärung, welche sie aufstellen. Auch ich bin übrigens weit ent-

Wer schirrt ans Joch des Wahren [869]) Stiere heute, die starken strahlenreichen mutherfüllten, herztreffend- heilgewährenden, pfeilmünd'gen? Wer deren Nahrung [870]) mehrt, der bleibt am Leben. (16) = Sâma V. I, 371.

Wer flieht, wer zittert, fürchtet, wer gedenket des ew'gen Indra, blicket ihm ins Antlitz? Wer legt Fürbitte für das Kind, das Haus ein? wer für den Herrn und wer für seine Leute? [871]) (17).

Wer huldigt Agni'n mit dem Butteropfer? opfert mit dem

---

fernt, den augenscheinlich absichtlich so dunkel gehaltenen Vers mit Sicherheit deuten zu wollen. Doch mache ich auf die schon im Veda hervortretende Vergleichung oder gegenseitige Beziehung des Mondes und des Soma aufmerksam, z. B. Rigv. VIII, 71, 8 'Soma zeigt in den Schüsseln sich, gleichwie der Mond im Wolkenkreis' und Atharva V. XI, 6, 7 'Soma der Gott befreie mich, welcher Mond auch geheissen wird'. Nach spätren Vorstellungen ist der Mond unstreitig die Behausung des Soma (vgl. Vishnu Pur. S. 238 ff.) und ich glaube, dass diese Anschauung auch in dem vorliegenden dunklen Verse herrscht. 'Der Name des' ist gleich der Sache, vgl. Rigv. V, 3, 3 gonâm nâma = gâs, ungefähr nach der Anschauung, dass wer den Namen hat, auch die Sache habe (Plato, Cratylus), weil der Name den Inhalt der Sache wirklich enthält oder zur Vorstellung bringt. Sie erkannten da den Namen des schaffenden Stiers (oder 'der Kuh') bedeutet demnach 'man erkannte da den schaffenden Stier' d. h. den mächtigen Somasaft, von dem alles abgeleitet wird (vgl. unter vielen andern Stellen Rigv. IX, 87, 2). Nehmen wir 'schaffende Kuh', dann werden wir an die kâmadub oder kâmadughâ erinnert, aus der alle Wünsche gemelkt werden, ähnlich wie die Götter ihr amrita aus dem Mond ziehen (Vishnu Pur. S. 238). Die Milch der kâmadughâ ist, wie das amrita, wieder der Somasaft.

869) = Opfers. Ich glaube der Sinn des ganzen Verses ist 'wer ist mächtig genug das gewaltige, Verderben den Feinden und Segen den Frommen bringende, Opfer zu vollziehn? vgl. Rigv. I, 151, 4 wo das was Mitra und Varuna thun mit dem Anschirren von Stieren verglichen wird. Hier ist das verglichene unmittelbar mit dem zu vergleichenden verbunden. Wer schirrt die starken u. s. w. Stiere des Opfers an bedeutet 'wer vollzieht das Opfer' eine That die so schwer ist als das Anschirren von starken u. s. w. Stieren an ein Joch. Ich glaube hinter der Frage ist die Antwort zu suppliren 'die das Opfer vollziehenden Brahmanen thun es' und darauf bezieht sich dann das weitere 'deren' eshâm; vgl. auch den folgenden Vers. — Eigenthümliche Deutungen s. Nirukt. XIV, 25.

870) s. Pânini III, 3, 99.

871) Die Antwort ist wie im vorigen Verse (s. Anm. 869) 'die Priester' die alle Gefühle dessen, der für sich opfern lässt, darstellen.

Löffel in richt'gen Zeiten? wem bringen rasch herbei die Götter Opfer [872])? wer betet Opfer bringend gottgefällig? (18).

Du wahrlich segnest — Kräftigster! — ein Gott mächtig den Sterblichen. Kein andrer — Reicher! — spendet Seligkeit als du. Diess Wort — o Indra! — sag ich dir. (19) = SâmaV. I, 247 = II, 1073.

Nicht deine Spenden mögen, deine Hülfen je in Stich uns lassen — Gütiger! — Und alle Güter — o den Menschen holder du! — die bei den Menschen, miss uns zu. (20) = Sâma V. II, 1074.

85ster Hymnus.

An die Maruts (Sturmgottheiten).

Die schön sich schmücken, gleichwie Frauen, die geschaart auf ihrem Gang, des Rudra thatenreicher Spross: die Marut's sind's; sie wirkten Heil dem Weltenpaar [873]); die Helden, Eber, jauchzen bei den Opferen. (1).

Als sie erstarkt, gewannen sie Erhabenheit; die Rudra's [874]) schufen einen Sitz im Himmel sich; Strahlen erstrahlend [875]) und erzeugend hehre Kraft, erwarben sich der Pṛçni [876]) Kinder Herrscherthum. (2).

Wenn sich mit Zierden schmückt der Kuh Geschlecht, dann legt es an glänzenden Schmuck um seinen Leib; dann treiben jeden Feind sie vor sich in die Flucht; geschmolz'ne Butter [877]) strömet ihren Pfaden nach. (3).

Die, mächtig kämpfend, mit den Lanzen strahlen weit, mit Kraft vor sich hinstreckend selbst das Festeste, gedankenschnell seid — regenwogende Marut's! — wenn Antilopen euren Wagen ihr geschirrt. (4).

---

872) Dunkel. Schwerlich ist homa mit Sâyaṇa durch dhanam 'Reichthum' zu erklären. Man fühlt sich fast versucht zu conjecturiren देवाँ und वहाद् 'wem bringt das Opfer rasch die Götter herbei'. Allein in den Veden zu emendiren ist noch zu gewagt.

873) Himmel und Erde.

874) = Sprossen des Rudra, s. den vorigen Vers.

875) = Blitze schleudernd (im Sturm).

876) Die Mutter der Marut's, eine Kuh (wegen des Brüllens der Sturmwinde).

877) = Regen, der den Sturm und das Gewitter begleitet.

Wenn Antilopen ihr den Wagen angeschirrt, zum Kampfe rasch schwingend — Marut's! — den Donnerkeil, dann stürzen reichlich aus der rothen [878]) Tropfen, mit Fluth wie eine Haut [879]) die Erde netzend. (5).

Es bring' euch her das hurtig laufende Gespann! schnell fliegend schreitet vorwärts mit den Armen [880]) ihr! Setzt auf die Streu euch! breiter Sitz ist euch gemacht; berauscht euch — Marut's! — in dem honigsüssen Trank. (6).

Die eigenkräft'gen nehmen zu; durch ihre Macht stiegen zum Himmel, schufen weiten Sitz sie sich. Wenn Vischnu [881]) schützt den rauschtriefenden tropfenden [882]), sitzen wie Vögel sie auf der geliebten Streu. (7).

Wie Helden, treue, wie kampflustige, rührige, wie ruhmbegier'ge müh'n sie sich in Schlachten ab. Vor den Marut's erbeben alle Schöpfungen; gleich Kön'gen sind die Männer herrlich anzusehn. (8).

Als der kunstreiche Tvashtar schuf den Donnerkeil', den schön gemachten, gold'nen, tausendspitzigen, nahm Indr' ihn, für die Menschen Thaten zu vollzieh'n: erschlug den Vritra, senkt' herab den Wasserschwall. (9).

Sie [883]) trieben aufwärts mächtiglich den Wasserborn, zerschmetterten die festesten Gebirge [884]) selbst; die Flöte blasend [885]) haben die schönspendenden Marut's im Somarausche Herrliches vollbracht. (10).

Quer über trieben sie den Born zu diesem Land und strömten Fluthen für den durst'gen Gotama. Mit Hülfe kamen die lichtstrahlenden zu ihm, mit ihren Werken sättigend des Priesters Wunsch. (11).

Welch' Heilthümer, in den drei Welten ruhend, ihr für den From-

878) nämlich 'Gewitterwolke'.

879) Dass die Erde so durchnässt wird, wie durchregnetes Leder.

880) als wären es Flügel.

881) Ueber Vischnu's Verhältniss zum Soma s. meine Anzeige von Kuhn Herabkunft des Feuers in G. g. A. 1860. S. 224 ff.

882) 'Soma' ist zu suppliren.

883) Die Marut's durch die Macht der Winde.

884) = Wolken, die, weil sie auf den Bergen lagern, als Theile derselben angesehen werden.

885) d. h. mit Sturmgeheul.

men habt, die schenkt dem Opfrer! auf uns — o Marut's! — giesset diese nieder! schenkt heldenreiche Hab' uns — Regenspender! (12).

86ster Hymnus.

An dieselben.

In wessen Haus, vom Himmel nah'nd — reichglänzende Marut's! — ihr trinkt, der Mann geniesst den besten Schutz. (1).

Durch Opfer — Opferförd'rer ihr [886])! — oder ihr hört — Marut's! — den Ruf der Lieder die der Priester schuf. (2).

Der Opferbringer aber gar, des Sänger ihr wetzt [887]), wird einher schreiten in rinderreichem Stall. (3).

Soma, gepresst auf solchen Mann's Opferstreue, Lobsang und Rausch [888]) wird gepriesen im Götterfest. (4).

Ihn, der ob alle Menschen ragt, sollen hören die Labungen und nah'n, die irgend Weisen nah'n. [889]) (5).

Denn viele Jahre — o Maruts! — haben wir Opfer schon gebracht, um Hülfen für die Sterblichen. (6).

Glückselig — hoch zu ehrende! o Maruts! — sei der Sterbliche, des Opfer ihr zum Ziele führt! (7).

Des Opfernden — o Helden! — nehmt, des Schweisses [890]) — wahrhaft Kräftige! — wahr des Wunsches des Liebenden! (8) = Sâma V. II, 944.

Macht dieses [891]) — wahrhaft Kräftige! — durch eure Grösse offenbar! schlagt mit dem Blitz der Bösen Schaar. (9).

Verscheucht die scheussliche Finsterniss! verjaget jeden Bösewicht; machet das Licht das wir begehr'n. (10).

87ster Hymnus.

An dieselben.

Die hochmächtigen, hochkräftigen, schüttelnden, ungebeugten, nicht zitternd-, gradaus schreitenden, höchstgeliebten,

886) es ist aus dem vorigen zu suppliren 'geniesst er den besten Schutz', indem ihr die Opfer zu den Göttern bringt.

887) den Geist schärft, so dass er gut dichtet.

888) berauschender Trank, den er den Göttern vorsetzt.

889) Der Sinn ist 'alles Gute werde ihm zu Theil, was der Priester mit seinen Opfern für ihn zu erbitten vermag'; dass er vieles zu erbitten vermöge, drückt er dann in dem folgenden Verse aus.

890) d. h. seiner Arbeit beim Opfer u. s. w.

891) was er am Ende dieses Verses bittet.

mannhaftesten erstrahleten, gleich wie manches durch Sterne [892]), durch Kleinodien. (1).

Wenn an Abhängen ihr den Wandrer [893]) angefüllt, wie Vögel — Marut's! — fliegend auf jedwedem Pfad, dann tropfen Schläuch' an euren Wagen niederwärts, dem Preisenden giesst honigsüsse Butter ihr. (2).

Bei ihren Zügen, wenn zu glänzen schaarenweis sie vereint, bebt die Erde wie ein zitternd Weib; die spielenden, stossenden, lanzenstrahlenden, die Schüttrer preisen selber [894]) ihre Majestät.(3).

Von selbst hinschreitend, antilopenreitend ist mühlos [895]) und herrschend krafterfüllt die junge Schaar. Ein treuer Rächer bist, ein tadelloser, du, dieses Opfers schützende segensreiche Schaar. (4).

Nach unsres Ahnen Weise singen wir; die Zunge schreitet unter Soma's Führung vor [896]); als bei dem Werk [897]) zu Indra kam der Sänger Schaar, da gleich erwarben hochehrwürd'ge Namen sie. [898]). (5).

Gedeih'n zu spenden [899]) woll'n die schöngeschmücketen mit Lichtern, Strahlen mit Lobsängern [900]) regenen; die brüllenden, furchtlosen stürmischen, sie sind bekannt als Glieder des geliebten Marutstamms [901]). (6).

---

892) weisse sternartige Flecke — etwa auf der Stirn.

893) = Wolke, welche die Marut's mit dem Nebel an den Abhängen der Berge anfüllen.

894) durch ihr mit Gesängen verglichenes Sturmgeheul.

895) Wir haben keinen Grund den Padatext mit derselben Ehrfurcht zu behandeln, wie den der Saṁhitâ (vgl. Anm. 872), da er nur das Resultat einer, wenn gleich höchst achtenswerthen, doch keinesweges auf sichrer Tradition beruhenden Exegese ist. Ich glaube daher dass in dem Padatext ग्रयाः zu schreiben ist und zwar um so mehr, da wenigsteus nach der allgemeinen Regel grammatisches ग्रया in der Saṁhitâ seinen Auslaut mit dem Anlaut des folgenden Wortes zu e zusammengezogen haben würde (vgl. Sâma Veda Einleitung S. XLIX).

896) Der Sinn ist 'vom Somatrank begeistert singen wir'.

897) bei Indra's Kampf mit dem Dämon Vritra.

898) da unterstützten und stärkten sie ihn durch ihre Lieder so mächtig, dass er siegte — Regen spendete — und sie dadurch, als Regen und Segen bewirkende, berühmt und geehrt wurden.

899) vgl. श्रिये कम् I, 88, 3 vgl. Pân. III, 4, 9 und oben I, 45 Anm. 249.

900) die Lobsänger sind das Sturmgeheul, oder vielleicht auch der Donner.

901) Alle Erscheinungen beim Orkan gehören den Maruts an. Aus

88ster Hymnus.

An dieselben.

Kommt mit den schönstrahlenden blitzerfüllten Wagen — Marut's! — die lanzenvoll und rossgeflügelt. Wie Vögel — listenreiche! — fliegt zu uns mit allerreichstem Labsal! (1).

Mit rothem nah'n sie, nein! mit feuerfarb'gem wagenbewält'gendem Gespann zum Heile, versehn mit Aexten, welche lichtem Gold gleich; die Erd' erzittert von des Wagens Felge. (2).

Zu feiern euch steigt über uns Gebet auf; man rüstet Opfer, die so hoch wie Bäume; für euch — Marut's! o schöngeborne! — haben den Stein [902]) bereichert die an Schätzen reichen. (3).

Viel Tage gingen lächzend' an und um diess euer strahlend regenschaffende Opfer. Die Gotama's, Gebet und Lobsang rüstend, trieben herauf den Fluthenschatz zum Trinken [903]). (4).

Als Anschirrmittel [904]) gleichsam ist erdacht das, was Gotama — o Marut's! — euch gesungen, als er den Eber sah, den eisenzahn'gen, auf goldnen Rädern fahrend, sich zerspalten [905]). (5).

Dies Lied — Marut's! — das hinter euch emporstrebt, es klingt zurück gleich eines Beters Stimme [906]). Mühlos schuf solche Lieder er [907]), entsprechend eurer Arme Kraft. (6).

---

dem Metrum ersieht man, dass die organischere Form dhâmanaḥ hier zu lesen ist.

902) den Stein mit welchem der Soma ausgepresst wird. Der Sinn ist haben die Opferbringer viele Opfer bringen lassen; s. jedoch Böhtl.-Roth Wrtbch 'dhan', wo anders.

903) Der Sinn ist: alle frühere viele Tage hindurch veranstaltete Opfer um Regen waren vergebens, bis die Gotamiden Opfer vollzogen und Hymnen sangen.

904) Als ein Mittel, durch welches die Götter bewogen werden, ihre Wagen anzuschirren und zu den Menschen zu kommen.

905) Die Eber u. s. w. sind die Blitze; sie heissen so, weil sie wie Eber sich in die Erde einwühlen. Der Sinn ist, als Gotama die Blitze sah, rief er die Sturmgötter an, den Regen und das Gewitter dahin zu bringen, wo er sang.

906) Der zum Himmel schallende Lobgesang findet seinen Widerhall (wörtlich: 'bebt zurück') in dem Sturmgeheul der Maruts, welches mit dem Geheul eines Betenden verglichen wird.

907) nämlich Gotama, der Dichter dieses Liedes; wörtlich 'Ohne Mühe

89ster Hymnus.

An alle Götter.

Die hehren Opfer soll'n von allen Seiten nah'n, untrügbare unwiderstehlich', siegreiche, auf dass die Götter immer spenden uns Gedeih'n, nie von uns weichend uns beschützen Tag für Tag. (1).

Der Götter hehr' Wohlwollen, der Rechtliebenden, der Götter Spende wende sich auf uns herab; der Götter Freundschaft ehren voller Andacht wir; die Götter mögen verlängern unsres Lebens Zeit. (2).

Mit altem Liede rufen diese wir herbei: Bhaga, Mitra, Aditi, Daksha und Asridh, Arjaman, Varuna, Soma, das Açvinpaar; Sarasvati die holde spend' uns Seligkeit. (3).

Diess sel'ge Heilmittel wehe der Wind uns zu! diess Mutter Erde und der Vater Himmel[908]) diess! die heilspendenden Somapressesteine diess! hör dieses du, o preisenswerthes Açvinpaar! (4).

Ihn, den Beherrscher, Herrn des gehnd- und stehenden, den Andachtfördrer rufen wir zu Hülfe an, dass Pûshan walte unsrer Habe zum Gedeihn als Schützer, Helfer, untrügbarer, uns zum Heil (5).

Heil spende uns Indra, der reich an Ruhm! Heil uns Pûshan, aller Habe Herrscher! Heil spende uns Târkshya Arishtanemi[909]) und Heil zugleich spende Brihaspati[910]) uns! (6) = Sâma V. II, 1225.

Die antilopenreitenden Marut's, der Spross Priçni's[911]) die glanzschreitend zu Opfern eilenden, die Agni-zung'gen[912]), sonnenaug'gen sorgenden, die Götter all mögen mit Hülfe sich uns nah'n! (7).

Glück — Götter! — lasst uns mit den Ohren hören! Glück mit den Augen sehen — o Verehrte! — mit starken

---

machte er deren (suppl. vânînâm aus dem vorigen) preisen gemäss der Selbstbestimmung (= Macht) eurer Arme'.

908) pitâ dyaus = πατὴρ Ζεύς.

909) ein als Ross oder Vogel gedachtes mythisches Wesen (wahrscheinlich als Bezeichnung der Sonne).

910) der Gott welcher das Gebet beschützt.

911) der Namen ihrer Mutter.

912) die sich des Feuers als Zunge bedienenden, vermittelst des Feuer-Opfers sich nährenden.

Gliedern, Leibern lasst lobsingend das gottverlieh'ne Leben uns verbringen. (8) = Sâma V. II, 1224 [913]).

Hundert Herbste — o Götter! — sei'n uns nahe, wenn Alter ihr an unsre Leiber bringet. Wenn unsre Söhne Väter sind geworden — nicht schädigt in des Lebensganges Mitt' uns! [914]) (9).

Aditi [915]) ist Himmel, Aditi der Luftkreis, Aditi Mutter, Vater und der Sohn auch, Aditi alle Götter, die fünf Stämme [916]), Aditi was geworden, was zukünftig. (10).

90ster Hymnus.

An dieselben.

Auf rechtem Weg führ Varuna, so wie Mitra, der weise, uns, Arjaman mitsammt den Göttern! (1) = Sâma V. I, 218.

Denn sie güterreich an Gütern, nicht durch ihre Macht bethöret, wahren ewig ihrer Aemter. (2).

Diese mögen Heil uns spenden, Sterblichen die Unsterblichen [917]), unsre Feinde all verjagend. (3).

Zum Glück mögen uns die Pfade aussuchen Indr' und die Marut's, Pûshan [918]), Bhaga [919]) die preiswerthen. (4).

Und unsre Opfer macht stierreich — Pûshan, Vishn' und ihr geschaarte [920])! — uns selber schenket Wohlergehn. (5).

---

913) Man beachte dass im Sâma V. dieser Vers dem 6ten vorhergeht und der 7te fehlt.

914) Der Sinn ist 'lasst uns nicht eher das Alter fühlen, als bis wir fast hundert Jahre alt sind und nicht in der Mitte des Lebens sterben, sondern erst Enkel, also das Geschlecht gesichert sehen'. Beachtenswerth ist die feine Wendung im Ausdruck des zweiten Wunsches; nach den Worten 'wenn unsre Söhne Väter sind' folgt nicht 'dann mögt ihr uns tödten', sondern eine Aposiopese und dann der negativ ausgedrückte Wunsch. So ist es den Göttern anheimgestellt wann der Tod eintreten soll; ihre Bitte beschränkt sich auf Abwendung eines vorzeitigen.

915) Der Begriff dieser Gottheit ist noch dunkel. Böhtlingk-Roth 'Schrankenlosigkeit', eher noch 'Unvergänglichkeit, Ewigkeit'.

916) eine noch dunkle Bezeichnung aller Menschen.

917) Wie I, 77, 4 das ऋ ri in नृतम, so ist hier auch das in अमृता zweisylbig zu lesen.

918) Der Gott der Nahrung.

919) wohl ursprünglich 'der Zutheilende'.

920) = Maruts.'

Dem Frommen bringen die Winde Meth; Meth entströmen die Flüsse ihm; methreich lasst uns die Pflanzen sein! (6).

Die Nacht, der Morgen sei uns Meth! der Erde Reich sei Methes voll! der Vater Himmel sei uns Meth! (7).

Methreich sei uns des Waldes Herr! methreich auch sei die Sonne uns! unsre Kühe sei'n reich an Meth. (8).

Hold sei Mitra, hold Varuṇa und hold auch sei uns Arjaman! hold sei Indra, Brihaspati, hold Vischṇu der Weitschreitende![921] (9).

91ster Hymnus.

An den Soma (den heiligen Opfertrank).

Du — Soma! — kennst vor allen ihn durch Weisheit, du führest auf dem allergrad'sten Weg uns; durch deine Leitung — Indu! — warben unsre weise Voreltern Kleinod bei den Göttern. (1).

Schön opfernd bist durch Opfer du — o Soma! — durch Kräfte schön gekräftigt, aller Hab' Herr, durch Segnungen, durch Majestät du Segner, reich an Reichthümern, bist du Männer wahrend. (2).

Varuṇas Werke — dein sind sie des Königs[922]; hehr und ehrwürdig deine Wohnstatt — Soma! — du bist getreu gleich wie der liebe Mitra; wie Arjaman zu ehren bist du — Soma! — (3).

Welche Kräfte in Himmel dir, auf Erden, welch' in den Bergen, Pflanzen, im Gewässer, mit diesen allen wohlgesinnt und gnädig, nimm auf — o König Soma! — unsre Opfer. (4).

Du — Soma! — bist der Guten Herr, Vritratödter und König auch, du bist das schöne Opferwerk. (5).

In deiner Macht — o Soma! — ist's, dass wir leben, nicht sterben, du bist lobliebender Herr des Walds[923]. (6).

Du — Soma! — schenkst dem Alten Glück und schenkest Kraft zu leben dem Jünglinge, der das Rechte liebt. (7).

Du — König Soma! — schütze uns vor jedem Feind! nicht treffe Leid, wer Freund von deines gleichem ist. (8).

---

921) als Sonne über die ganze Welt.

922) Der Sinn ist 'Du thust eben so grosse Thaten wie Varuṇa', oder, nach der gewöhnlichen Anschauung, Varuṇa thut seine Werke durch dich gestärkt.

923) d. h. aller Pflanzen: das Somakraut ist die vornehmste unter allen Pflanzen.

Soma! — sei unser Helfer du mit allen Hülfen, welche du heilbringend für den Opfrer hast! (9).

Lass dieses Opfer, dieses Lied gefallen dir und komm herbei; schenke — Soma! — Gedeihen uns! (10).

Des Wortes kundig stärken wir — o Soma! — dich mit Liedersang; tritt ein zu uns an Gnade reich! (11).

Krankheit verjagend gieb Gedeih'n, mehr' uns Nahrung und schenke Gut! sei — Soma! — uns ein lieber Freund! (12).

Jauchze — Soma! — in unsrer Brust, gleich wie Rinder im Wiesenwuchs, wie ein Hausherr im eignen Haus! (13).

Den Sterblichen, der sich erfreut deiner Genossenschaft — o Gott! — bewacht der weise, mächtige [924]). (14).

Bewahre du uns vor Unheil! — Soma! schütze vor Sünde uns! sei ein glückbringender Genoss! (15).

Erstarke — Soma! — es sammle sich in dir von allen Orten Macht! sei in der Kraft Zusammenfluss [925]). (16).

Erstarke — o berauschendster! Soma! — durch alle Fasern [926]) du! schenk als ein hochberühmtester Freund uns Gedeih'n! (17).

Mit dir vereinen sollen sich die Tränke, die Speisen, Kräfte mit dem Feindbesieger; anschwellend zur Unsterblichkeit — o Soma! — nimm in Besitz den höchsten Ruhm im Himmel! (18).

Deine Kräfte, welche durch Opfer ehren, die mögen all' umgeben [927]) diese Feier; schreit' Habe mehrend, Leben verlängernd — Soma! — an Helden reich zum Haus und Helden schonend! (19).

Soma spendet die Kuh, das rasche Ross auch, Soma den Helden — der, geschickt zu Thaten, im Haus, beim Opfer und im Rathe brauchbar, der Väter Ruhm — dass er ihm Opfer bringe. (20).

---

924) d. h. 'bewachest (eigentlich 'begleitest') du'.

925) d. h. sei der Mittelpunkt aller Kraft.

926) der Somapflanze; nimm jedes Tröpfchen des in ihnen enthaltenen Somasaftes auf.

927) Verbum im Singular bei Neutrum im Plural s. oben zu I, 81, 3 Anm. 839. Hier ist zugleich पृथ् im Singular msc. daneben, vgl. den Gebrauch des Singular msc. im Dual und Plural des periphrastischen Futur. z. B. dâtâ-svas, dâtâ-smas.

Dir, unbesiegbar in der Schlacht, an Kämpfen dich sätt'gend, Himmel, Wasser spendend, schützend vor Noth, in Müh'n geboren [928]), schön behauset, dir ruhm- sieg-reichen jauchzen nach wir — Soma! (21).

Du — Soma! — zeugtest alle diese Pflanzen, du dieses Wasser, du auch diese Kühe [929]); du hast das weite Luftmeer ausgebreitet, durch Licht hast du die Finsterniss gespalten. (22).

Mit Göttermuth erkämpf uns — Kraftbegabter! [930]) Gott Soma! — unsern Antheil an dem Reichthum! dir ist's nicht schwer; du bist ja Herr der Stärke, mit beiden Händen sorg für uns im Kampfe! (23).

92ster Hymnus.

An die Morgenröthe.

Sieh! diese Morgenröthen haben Licht gebracht, den Strahl entfaltet am östlichen Theil der Welt; wie kühne Helden mit gezog'nen Schwerdteren, so schreiten die Mütter, die lichten Küh' [931]) heran. (1) Sâma V. II, 1105.

Die Flammen-Strahlen flogen leichter Müh' empor, von selbst sich schirr'nd schirrten sich an die rothen Küh'; Bewusstsein spendet, wie vordem, das Morgenroth, zu leuchtendem Glanz gelangten die röthlichen [932]). (2) = Sâma V. II, 1106.

Wie Jungfrau'n die fleissig an ihrer Arbeit sind, so leuchten sie von ferne her in einer Reih; dem frommen Opfrer bringen Labsal sie heran; traun alles dem Feiernden, Somapressenden. (3) = Sâma V. II, 1107.

---

928) vgl. oben I, 10, 2 wo die Mühen beim Sammeln u. s. w. des Soma angedeutet werden.

929) = der Milch im Somatrank.

930) s. Vollständige Sskr. Gr. S. 239 Suff. मत् (मन्त्) VI. Das Suffix mant ist mit dem Instrumental nicht einmal componirt, sondern nur zusammengerückt; beachtenswerth für die Entstehung der indogermanischen Wörter. — Das Metrum hat eine Sylbe zu viel; sollte bhi statt abhi zu lesen sein? vgl. Vollst. Sskr. Gr. §. 241 Bem. 3.

931) Kühe = Wolken der Morgenröthe; Mütter, weil sie den jungen Tag geboren haben.

932) nämlich 'Kühe' (vgl. vor. Anm.); der Sinn ist die Morgenröthe wird immer lichter, vgl. Vs. 5, 12 und IV, 1, 17.

Zierrathen legt sie an, wie eine Tänzerin, enthüllt den Busen, wie die Euter eine Kuh; der ganzen Welt Licht schaffend hat das Morgenroth die Finsterniss geöffnet, wie die Küh den Stall. [933]). (4).

Erblickt ist das flammende Licht derselben; es dehnt sich aus, vernichtet die schwarze Unform, ein herrlich Licht erlangt des Himmels Tochter, der Zier gleich, die beim Opfer schmückt den Pfosten [934]). (5).

Das Meer des Dunkels haben wir durchfurchet, aufleuchtend giebt das Morgenroth Bewusstsein, sie lächelt strahlend wie um Huld ein Schmeichler, zur Freude weckt sie mit dem holden Antlitz. (6).

Die strahlende Führerin [935]) schöner Lieder, des Himmels Kind preisen die Gotamiden; du — Morgen! — schenkst sprosshelden-reiche Kräfte an Rossen kennbar und an Rindern erste. (7).

Láss — Morgenroth! — mich werben diesen Reichthum, glanz- helden- sclaven-reich, an Rossen kennbar, den grossen du, die du durch wunderbaren Ruhm strahlst, gezeugt durch Opfer — Glückesreiche! (8).

Als Göttin alle Schöpfungen betrachtend, erstrahlt sie weit, das Aug' hieher gerichtet, alles was lebt erweckend um zu wandeln fand sie das Wort jedwedes sinnbegabten [936]). (9).

Die ew'ge Göttin, immer neu geboren, sich schmückend immer mit derselben Farbe, gleichwie ein schlauer Spieler Würfel, schabend des Menschen Leben und es altern machend — [937]) (10).

933) Wie die Kühe aus dem dunklen Stall, so wie er geöffnet wird, hell leuchtend hervortreten, so tritt die Morgenröthe, deren Wolken Kühen gleich scheinen, aus der Finsterniss, die ihren Stall gleichsam bildet, hervor; klarer würde es sein, wenn ich gewagt hätte zu übersetzen 'tritt das Morgenroth aus der Finsterniss, wie die Kühe aus dem Stall'. Der Dichter wollte aber das Moment dass die Morgenröthe die Finsterniss wie einen Stall öffnet nicht aufgeben; da diess nicht auf die Kühe passt, so wird der Vergleich etwas hinkend.

934) Die Zierde die den Opferpfosten schmückt, an welchem die Thiere geschlachtet werden, ist Blut, so dass der Sinn ist 'blutroth erscheint die Morgenröthe.'

935) lies netarî ohne Ausstossung des organischen a; sie heisst so weil am frühen Morgen Hymnen beim Opfer gesungen werden.

936) d. h. wird sie von jedem Verständigen gepriesen.

937) Dass die Scholien hier und an andern Stellen die Bedeutung 'Spieler' für çvaghnî, welche Yâska Nir. V; 22 angiebt, mit Unrecht, unbenutzt

Ist erschienen, des Himmels End enthüllend, fernhin verschwunden ist vor ihr die Schwester [938]). Der Menschen Zeitbestimmungen verringernd, erstrahlt das Weib mit des Geliebten [939]) Lichtglanz. (11).

Weithin erstrahlt die bunte glückesreiche, wie Heerden breitend [940]), wie ein Flussgewoge; die göttlichen Werke nimmer verletzend [941]), wird mit der Sonne Strahlen sie erblicket. (12).

Bring — Morgenröthe! — uns hieher — Opferreiche! — das herrliche [942]), wodurch wir Kind gewinnen und Nachkommenschaft. (13) = Sâma V. II, 1081.

Leucht auf mit reicher Fülle jetzt — stier- rosse-reiches Morgenroth! — o strahlenreiches und an Liedern reiches Du! (14) = Sâma V. II, 1082.

So schirr denn — opferreiches! — jetzt die rothen Ross' an — Morgenroth! und bringe alle Güter dann hieher zu uns! (15) = Sâma V. II, 1083.

Zu unsrem Hause — Açvinpaar! — lenk, reich an Küh'n, an Rossen reich, einstimm'gen Sinns den Wagen her — hülfreiches du! (16) = Sâma V. II, 1084.

Die wahrhaft ihr des Himmels Preis, das Licht, den Men-

---

gelassen haben, hat Roth in seinen Erläuterungen zu der angeführten Stelle nachgewiesen. Für den vorliegenden Vers ergiebt sie sich unzweifelbar aus II, 12, 4 verglichen mit 5. Dass vij hier nicht 'Vogel' heissen könne, ergiebt sich eben so sicher aus der Vergleichung dieser beiden Verse. Die eigentliche Bedeutung ist 'zitternd' und daraus ist die Bedeutung 'Würfel' in Uebereinstimmung mit der vedischen Kühnheit hervorgegangen. Der Sinn ist: die Morgenröthe führt unvermerkt, indem sie ihm einen Tag nach dem andern nimmt, das Alter des Sterblichen herbei, grade wie ein falscher Spieler unvermerkt die Würfel abschabt, verkleinert (um sie auf diese Weise zu fälschen).

938) Die Nacht, welche in den Veden stets schwesterlich — in Dvandva-Composition — mit der Morgenröthe verbunden wird.

939) der Sonne; vgl. jedoch auch Sonne in KZ f. vgl. Sprfschg. X, 356.

940) als ob sich Kuhheerden ausbreiteten, so breiten sich ihre Wolken am Himmel aus.

941) bildet einen gewissen Gegensatz zu dem vorigen Vers. Die göttlichen Werke sind ewig und so erscheint auch sie so lange als die Sonne.

942) citram; ist an die Bedeutung 'Same' mitzudenken, die das entsprechende Wort im Altpersischen der Keilinschriften und im Zend hat? vgl. Rv. VIII, 67, 6 und Sonne in KZ f. vgl. Sprfschg. X, 361.

schen habt geschafft, ihr — Açvins! — bringet Stärke auch für uns herbei. (17) = Sâma V. II, 1086. [943]).

Das freudschaffende Götterpaar, das hülfreiche, goldpfadige mögen die früh wachenden [944]) herbriugen zu dem Somatrank. (18) = Sâma V. 1085 [943]).

93ster Hymnus.

An Agni und Soma.

Agni! Soma! erhöret hold — Segnende! — diesen meinen Ruf! nehmet gnädig die Hymnen au; bringet Freude dem Opfernden! (1).

Agni und Soma! spendet dem der jetzt mit diesem Liede euch verehrt, Segen an Rinderen mit Kraft und Rossen schön gepaart. (2).

Agni! Soma! wer Anrufung und Opferspend' euch bringet dar, dess ganze Leben fliesse hin an Kräften und an Sprossen reich! (3).

Agni! Soma! bekannt ist diess eu'r Kraftwerk, dass Pani'n ihr die Kühe stahlt, die Nahrung [945]); des Briçaya Geschlecht habt ihr besieget; das eine Licht gewannet ihr für viele. (4).

Opfervereint habt — Agni! — ihr! — und Soma! — am Himmel diese Lichter eingesetzet; von Schmach und Schande habet ihr erlöset — Agni und Soma! — die geraubten Fluthen. (5).

Den einen [946]) bracht vom Himmel Mâtariçvan, den andern [947]) raubte von dem Berg der Falke. Agni und Soma, durch Gebet gekräftigt, machten die Welt [948]) geräumig für das Opfer. (6).

---

943) Beachte dass im Sâmaveda der 18te Vers dem 17ten vorausgeht; die Ordnung im Rigveda scheint aber besser.

944) Der Scholiast fasst dies Wort als Bezeichnung der Rosse. Sollten es nicht eher die in der Frühe das Opfer vollbringenden Priester sein?

945) nämlich der Welt: die Kühe sind die regnenden Wolken, Pani ein Beiname des Dämons, der sie eingesperrt hatte.

946) das Feuer } vgl. über die hieher gehörigen Vorstellungen *Kuhn*
947) den Soma } die Herabkunft des Feuers u. s. w.

948) Es ist höchst eigenthümlich dass in den Veden vor लोक fast stets wie hier उ erscheint; Böhtlingk-Roth versprechen (s. v. उ) Aus-

Agni und Soma! Segnende! geniesset des vor euch steh'nden Opfers, nehmt und freut euch! Reich an Heilthümern, reich an Hülfen seid ihr: so schenket Glück und Segen nun dem Opfrer! [949]) (7).

Wer Agni Soma mit dem Opfer ehret, mit gotterfülltem Herzen, wer mit Butter, des Werk beschützt er, wahret ihn vor Sünde, giebt ihm und seinem Hause grossen Segen. (8).

Schätz' und Anrufung theilend seid — Agni, Soma! — den Liedern hold! zugleich eilt zu den Göttern ihr. (9).

Agni Soma! lasst strahlen dem gewaltiges [950]), der euch verehrt mit der geschmolznen Butter hier! (10).

Agni, Soma! erfreuet euch an diesen unsern Opferen! kommet zusammen her zu uns! (11).

Agni, Soma! sättiget unsre Rosse! macht fett die Kühe, die das Opfer fördern [951])! gebt Kräfte uns und unsern Opferherren und macht dass unser Opferwerk erhört wird. (12).

---

kunft darüber unter लोक. Vielleicht mag meine Bemerkung unnütz sein, dennoch mag sie hier Platz finden; wenn alle andern Stricke reissen, kann sie doch vielleicht auf die richtige Spur führen. Im Tamil muss nämlich jedem l ein u vorhergehen und 'Welt' heisst speciell ulôgam' später, ulagu, s. Caldwell Comparative Grammar of the Dravidian Languages p. 108.

949) dem der die Kosten des Opfers hergiebt, für sich opfern lässt.

950) d. h. schenket grossen Reichthum.

951) durch die Milch die sie zur Somamischung und der geschmolzenen Butter liefern.

(Fortsetzung folgt.)

Parallelen.

I.

Legitur in Libro de septem donis spiritus sancti (Stephani de Borbone, starb 1262), quod quum quidam rusticus semper nutritus in fimo transiret per apothecam specierum, statim cecidit quasi mortuus, et quum remedium nullum proficeret, ut possit convalescere, unus veniens cum fimo et cum stercoribus, posuit ad nares ejus, qui convalescens surrexit.

Vgl. in Dschelaleddin Rumi's Mesnewi (geschrieben 1263, gedr. Kairo 1835. tom 4 p. 31 ff. n. 10—11) die Erzählung vom Gerber, der auf dem Markte der Spezereihändler durch den Geruch des Moschus von Sinnen kommt, worauf sein Bruder ihn durch den Geruch von Hundemist wieder zu sich bringt.

K. Gödeke.

Ueber Nuti's italienische Bearbeitung von Symeon Seth's griechischer Uebersetzung der Qalîlah wa Dimnah.

Von

W. Pertsch.

Schon Leo Allatius, de Symeonum scriptis p. 184, nach ihm Stark in seiner Ausgabe des *Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης*, dann de Sacy in Not. et Extr. X. 2 p. 46, und nach ihm Benfey in seiner Einleitung zum Pantschatantra p. 9 Anm. 3, endlich Lancereau in seiner Uebersetzung des Hitopadeça p. 216 (um von bloss bibliographischen Aufführungen des Buches zu schweigen) erwähnen eine im Jahre 1583 in Ferrara gedruckte italienische Uebersetzung von Symeon Seth's griechischer Bearbeitung der Qalîlah wa Dimnah, ohne dass jedoch einer der genannten Gelehrten eine genauere Nachricht über dieselbe gegeben hätte, da ihnen (mit Ausnahme von Leo Allatius und Lancereau) das genannte Buch nicht zugänglich war. Da sich nun auf der herzoglichen Bibliothek zu Gotha ein Exemplar desselben befindet, so machte ich mich, durch die erwähnte treffliche Arbeit Benfey's angeregt, daran, diese Uebersetzung mit den bezüglichen Arbeiten von Possinus, Stark und Aurivillius zu vergleichen, und scheint es mir, bei der Seltenheit des Buches, nicht ohne Interesse und Nutzen, die wichtigsten Resultate dieser Vergleichung hier mit kurzen Worten mitzutheilen.

Doch zunächst einige Worte über das Aeussere des Buches. Der Titel lautet: Del governo | de' regni. | Sotto morali essempi| di animali ragionanti | tra loro. | Tratti prima di lingua | Indiana in Agarena. | da Lelo Domno Saraceno. | Et poi dall' Agarena, nella Greca. | Da Simeone Setto | philosopho Antiocheno. | Et hora tradotti di Greco in Italiano. | Darunter als Vignette ein

Adler, der seine Jungen mit dem eignen Herzblut nährt, mit der Devise (in einem Bande) Quid non cogit amor. Darunter: In Ferrara per Dominico | Mammarelli, MDLXXXIII. Nach dem Titel folgen zunächst zwei Blätter, welche zuerst eine Dedication von Dom. Mammarelli an die Illustre Sign. Luigia Malpigli de Bvonvisi, datirt vom 12. Juni 1583, und dann ein Sonnet an dieselbe von Giulio Nuti, ohne Zweifel dem Verfasser der Uebersetzung, enthalten. Hierauf folgt, foliirt von 1 bis 69, die Uebersetzung selbst, und hierauf noch ein Blatt mit Wiederholung der Titelvignette, sowie des Druckers und Druckjahres. Die Foliirung ist äusserst confus: zunächst ist 6 ganz ausgelassen, so dass also das Werkchen statt 69 in der That nur 68 Blätter enthält; von 7 geht es richtig fort bis 22, dann aber sind die Blätter der Reihe nach folgendermassen bezeichnet: 16 (23), 24, 22 (25), 26, 20 (27), 28, 18 (29), 30; dann geht es richtig fort bis 51, statt 52 aber steht 92; dann wieder richtig bis zu Ende. Um Verwirrung zu vermeiden werde ich citiren, als ob nur fol. 6 überhüpft wäre, sonst aber die Bezeichnung der Blätter richtig fortliefe.

Da eine Vergleichung dieser italienischen Uebersetzung mit dem Original auf das deutlichste zeigt, dass der Uebersetzer frei und willkührlich verfahren ist, so dass es schwer fällt und oft unmöglich ist, zu entscheiden, wo derselbe bei Abweichungen von den vorliegenden griechischen Texten einer anderen Lesart resp. Recension gefolgt, wo willkührlich verfahren ist, so dürfte eine ganz genau Schritt für Schritt gehende Vergleichung zwischen Uebersetzung und Original sich der Mühe nicht verlohnen. Wir beschränkten uns deshalb in Folgendem darauf, hervorzuheben: I. die auffallendsten Abweichungen Nuti's von den sonst vorliegenden Texten der griechischen Uebersetzung (Possinus, Stark oder dem athener Abdruck, Aurivillius), ohne Uebereinstimmung mit einem anderen Ausfluss des Pantschatantra, welcher auf Symeon Seth oder Nuti eingewirkt haben könnte — II. einzelne Punkte, in denen einer der eben aufgezählten Texte des Symeon Seth in seinen Abweichungen von den übrigen durch Nuti bestätigt oder verworfen wird — III. solche Fälle, in denen Nuti von den sämmtlichen sonst bekannten Texten der griechischen Uebersetzung *in Uebereinstimmung mit de Sacy's arabischer Recension* abweicht. Die letzteren Eigenthümlichkeiten Nuti's

sind natürlich von besonderem Interesse, da sie, ebenso wenig wie die unter II anzuführenden Abweichungen, willkührlich sein können, vor jenen aber das voraus haben, dass sie ganz neues Material zur Vervollständigung und Berichtigung unserer Kenntniss des arabischen Textes, nach welchem Symeon Seth arbeitete, liefern. Dass Nuti etwa ausser Symeon Seth die hebräische Uebersetzung resp. das Directorium des Johann v. Capua oder einen Ausfluss dieses Werkes benutzt hätte, ist nicht anzunehmen, da er, wie sich zeigen wird, gerade von dem letzteren wiederholt zu Gunsten des De Sacy'schen Textes abweicht.

I.

Auffallend abweichend von den sonst bekannten Texten ist zunächst gleich die Capiteleintheilung Nuti's. Dasjenige nemlich, was Possinus das Prolegomenon primum nennt, fehlt bei Nuti ganz; das Cap. I des Letzteren beginnt vielmehr mit Possinus' Proleg. II. = Auriv. p 22, und umfasst dann nicht nur die sämmtlichen übrigen Prolegomenen des Aurivillius, sondern auch noch die beiden ersten Capitel bei Stark; dann entspricht

Nuti	II	= Stark	3
„	III	= „	4
„	IV	= „	5
„	V	= „	6
„	VI	= „	7
„	VII	= „	9 (Stark 8 fehlt bei Nuti ganz)
„	VIII	= „	10
„	IX	= „	14
„	X	= „	11. 12. 13.
„	XI	= „	15.

Von ferneren Abweichungen führen wir zunächst Auslassungen ganzer Erzählungen oder Erzählungssuiten an. Hierher gehören, 1) die Taube, welche ihre Jungen an einem Orte verliert, aber doch ihr Nest wieder ebendort baut, und ihrer Brut dadurch von neuem beraubt wird, De Sacy III. 5 (Knatchbull p. 56); vgl. Benfey p. 71 [1]). — 2) Die ganzen Erzählungen, welche sich

1) Diese Erzählung, oder besser dieser Vergleich, fehlt allerdings wie bei Nuti, so auch bei Aurivillius, weil beide in den Prolegomenen dieselbe Lücke haben; nicht aber auch, wie Benfey a. a. O. behauptet, bei Possinus.

ed. Athen. p. 13 Z. 19 λέγεται γὰρ κτλ. bis p. 16 Z. 3 ἠτιήθησαν finden, fehlen bei Nuti, aber offenbar nur in Folge eines Versehens des Uebersetzers oder auch des Abschreibers der Handschrift, welche jenem vorlag. Es war ein solches Versehen um so leichter möglich, da beide Erzählungssuiten, die vorhandene und die ausgelassene, zur Erläuterung eines und desselben, noch dazu mit ganz denselben Worten ausgesprochenen, Erfahrungssatzes (πολλοὶ τῶν δυνατωτέρων ὑπὸ τῶν τυχόντων ἠτιήθησαν) dienen. — 3) Die Erzählung 'vom Strandläufer und dem Ocean' welche Benfey §. 82 bespricht, fehlt bei Nuti, während die in ihr eingeschachtelte Erzählung 'die unfolgsame Schildkröte' (Benfey §. 84) auf fol. 25a vorhanden ist. Da die Erzählung vom Strandläufer und dem Ocean sich sonst in *sämmtlichen* Ausflüssen des Pantschatantra findet, so ist sie von Nuti ohne Zweifel nur willkührlich ausgelassen. — 4) Die Benfey §. 124 besprochene Geschichte vom verunreinigten Sesam fehlt bei Nuti, wie bei Dubois, in der spanischen Uebersetzung und bei Doni. Vielleicht ist sie an allen diesen Orten nur aus Anstandsgefühl ausgelassen; bei Nuti ist dies um so natürlicher, da seine Arbeit einer Dame gewidmet ist. — 5) Die Erzählung 'vom allzugierigen Schakal' (Benfey §. 125) fehlt bei Nuti, wie bei Dubois. — 6) Das ganze Stück ed. Athen. p. 58 Z. 12 v. u. καὶ ὅ, δὴ πάντων bis p. 61 καταπιστεῦσαι αὐτῇ (Absatz) fehlt bei Nuti, wo es fol. 45a heisst: . . . et che di giorno non ci vedo, et quello che importa piu è scelerato e traditore. (Nun musste das Ausgelassene kommen). Questo vdendo gli uccelli, privarono della corona, il Guiffo. (sic). In diese Lücke fallen die von Benfey §§. 143 u. 144 besprochenen Fabeln. — 7) Die Erzählung P T III. 3 'ein Brahmane wird um eine Ziege geprellt' (Benfey §. 146) fehlt bei Nuti. Auch sie findet sich sonst überall, wie nr. 3. — 8) es fehlt bei Nuti ed. Athen. p. 74 letzte Zeile εἰ τοῦτο ποιήσω bis p. 76 Z. 16 καθάπερ ὁ ὄνος, und damit also auch die Benfey §. 181 besprochene Fabel vom Esel, der weder Herz, noch

---

Bei Letzterem ist er vielmehr zugleich mit derjenigen Erzählung, welche bei De Sacy die vierte bildet, hinter den Stellvertreter von De Sacy 6. 7 gestellt; s. Possinus p. 555a, gleich am Anfang. Es ist also das Verhältniss bei Possinus ebenso wie bei Joh. v. Capua (vgl. Benfey a. a. O.), was für die Ursprünglichkeit dieser Anordnung spricht

Ohren hat (P T IV. 2). Auch diese Fabel findet sich sonst überall. — 9) Endlich ist die Erzählung vom Affen und den Linsen von Nuti ebenso wie von Husain Vâ'itz ausgelassen (Benfey p. 597); mit ihr fehlen auch die von Benfey a. a. O. besprochenen Vergleiche.

Als geringere Abweichungen füge ich noch hinzu: 1) dass die Fabel vom Fuchs und der Pauke bei Nuti 14b ganz verändert ist (die Pauke ist ganz weggelassen), doch ohne Uebereinstimmung mit irgend einer andern Recension, und somit ohne Zweifel willkührlich und selbstständig; und 2) dass in der Erzählung 'das unschuldig getödtete Wiesel' (Benfey §. 201) Nuti gleichfalls vom Sinn des griech. Textes abweicht, aber offenbar nur weil er denselben nicht verstand. Unter *νύμφη* ist nämlich im griech. Text offenbar die Frau des übereilten Mannes selbst zu verstehen, wie auch Stark richtig übersetzt; dies sah Nuti aber nicht, verstand also den bestimmten Artikel *ἡ νύμφη* p. 77 Z. 3 v. u. der Athener Ausgabe nicht, und übersetzt deshalb (fol. 52a): Et vna doncella uicina, corsa là, l'uccise. Auch Possinus verstand das *νύμφη* nicht, und behält 'Nympha' bei [1]) pag. 602b.

Wenn die bisher mitgetheilten Eigenthümlichkeiten der Nuti'schen Uebersetzung sehr wahrscheinlich alle nur auf willkührlichen Veränderungen, oder aber auf Missverständniss des Verfassers beruhten, und somit nur als charakteristisch für die Art, in welcher Nuti arbeitete, ein Interesse für sich beanspruchen konnten, so wenden wir uns nunmehr zu einigen ungleich wichtigeren Punkten der Nuti'schen Bearbeitung, welche durch einen der andern uns vorliegenden Texte des Symeon Seth, oder durch De Sacy's arabische Recension bestätigt werden, und von denen wir also annehmen müssen, dass sie sich in dem von Nuti zu seiner Uebersetzung benutzten griechischen Text wirklich vorfanden.

II.

Um mit dem weniger Wichtigen zu beginnen, sei es uns

1) Ein anderes merkwürdiges sprachliches Missverständniss, zu dem ihn freilich eine verderbte Lesart seiner Handschrift veranlasst haben könnte, begeht Nuti, indem er die Stelle Stark p. 4 *καὶ βίον ἐπικτήτου (κατὰ τὴν ποίησιν) εὐπορῶν* übersetzt (fol. 9b): il quale hauendo bisogno secondo che e' disse il Poeta, della vita di Epitteto!

gestattet, zunächst einige Punkte anzuführen, in welchen einer der sonst vorliegenden Texte des Symeon Seth gegen die übrigen, oder auch gegen einen von Benfey ausgesprochenen Zweifel durch Nuti bestätigt wird. In dieser Beziehung ist es zunächst auffallend, dass sich bei Nuti ganz genau dieselbe Lücke in den Prolegomenen findet, wie im Upsaler Codex, indem auf die Erzählung von dem Armen, welcher durch einen Dieb zu einem Rocke kommt (Benfey p. 70, Auriv. p. 32) gleich die vom thörichten Dieb, welcher vom Dache fällt, folgt (Benf. p. 77, Auriv. p. 33), so dass also der Anfang des Capitels, welches die Biographie des Barzûye enthält, fehlt. Wenn auch unzweifelhaft hier eine Lücke vorliegt, so findet sich dieselbe also doch nicht etwa bloss in dem Upsaler Codex, sondern vielmehr in einer ganzen Classe von Handschriften. — Von einzelnen Eigenthümlichkeiten des Possinus, welche durch Nuti bestätigt oder verworfen werden, will ich nur drei erwähnen: 1) in der Erzählung De Sacy IV. 4 (Hund und Fleisch, Benfey p. 79) findet sich bei Nuti wie bei Possinus der Zug, dass das Fleisch im Wasser grösser, und deshalb dem Hunde wünschenswerther erscheint, als das von ihm im Maul gehaltene. Possinus hat diesen Zug also nicht, wie Benfey vermuthet, proprio Marte hinzugefügt. Oder sollten ihn Beide, Possinus wie Nuti, von einander unabhängig aus der bekannten äsopischen Fabel entlehnt haben? — 2) in der Erzählung De Sacy IV. 7 (Benfey p. 80) hat wie Possinus, so auch Nuti das Einhorn (vnicorno fol. 8b), und stimmt überhaupt ganz mit Possinus überein, der also auch hier nicht, wie Benfey vermuthet, willkührlich verfahren zu haben scheint, wie dies allerdings unmittelbar vorher der Fall ist. — 3) Wirklich willkührlich scheint dagegen Possinus den Traum des Königssohnes in der von Benfey p. 200 besprochenen Erzählung hinzugedichtet zu haben; auch Nuti hat hiervon nichts, sondern stimmt ganz mit Stark überein (fol. 66a: io non guarrirò per mano di niuno, se nō mi sana il Romito. percio che il padre mio a torto l'ha tormentato).

III.

Wir kommen nun endlich zu den Uebereinstimmungen Nuti's mit der arabischen Recension De Sacy's, gegen die sonst bekannten Texte des Symeon Seth, und heben hier folgende fünf

Punkte hervor: 1) die Betrachtungen, welche auf De Sacy IV. 3 (Benfey p. 79, Knatchbull p. 75) folgen, schliessen sich bei Nuti (fol. 7b) fast wörtlich an De Sacy an, während dieselben bei Possinus (p. 560) und Aurivillius (p. 38 f.) sehr erweitert sind, und Johann v. Capua, nach Benfey a. a. O., mit den beiden Letzteren wesentlich übereinstimmen soll. Zur Vergleichung setze ich Nuti's Worte her: Io adunque havẽdo conosciuto i piaceri mondani essere vani, elessi di andar Romito; sapendo essere diritto il calle. di quella vita, alla salute eterna. et essere quasi una torre ferma contra tutti i pericoli di questo mondo, et vna porta aperta alle delicie del paradiso. Et trovãdo vn romito in vna uita tranquilla, lieto, contento di poco, senza pẽsiero alcuno, fuggij anco io dal mondo, et superai ogni danno et trauaglio, e disprezzando le cose caduche, mi feci perfetto in sapiẽza. Et preuedendo le cose future, restai senza timore, e mi fortificai a nõ peccare. E conoscendo la via dell' Eremo vẽni in maggior desiderio di essa, e uolsi essere vno di loro. E d' altro cantò pareami non esser atto a sostenerla per li costumi, ne quali già io haueua fatto habito; et mi auuenisse quello che auenne al cane, che hauendo un pezzo di carne in bocca etc.

2) Die Erzählung in De Sacy's fünftem Capitel von dem, der seinem Schicksal nicht entgehen kann (Knatchbull p. 86, Benfey p. 99), findet sich weder bei Stark, noch bei Possinus, wohl aber bei Nuti fol. 10a ff., und zwar ist hier der Betroffene, wie bei De Sacy, ein Mensch (vn contadino chi quindi poco lontano tagliaua in un prato il fieno), nicht, wie bei Joh. v. Capua, ein Stier (über die deutsche Bearbeitung vgl. Benfey p. 100 [1]); die Räuber aber fehlen bei Nuti wie bei Joh. v. Capua und in der deutschen Uebersetzung. Auch der unmittelbar vorhergehende Verlauf der Erzählung stimmt viel mehr, als Possinus und Stark, mit dem Texte De Sacy's. Bei den ersteren nämlich

1) In der deutschen Ausgabe von 1529, der ältesten mir zugänglichen, zeigt das zu dieser Erzählung gehörige Bild natürlich einen Menschen. — Eine ähnliche Incongruenz zwischen Text und Bild, wie sie Benfey a. a. O. von der deutschen Uebersetzung s. l. et a. bespricht, findet sich auch in der von 1529 in der Geschichte vom Hunde mit dem Fleisch resp. Knochen (fol. XIIIa): der Text hat dort *Fleisch* (Aesop. und Joh. v. Capua), das Bild einen *Knochen* (De Sacy).

heisst es einfach: der entkräftete Stier wurde zurückgelassen, kam auf eine gute Weide und fieng da an zu brüllen; während es bei De Sacy (Knatchbull p. 85) und Nuti (fol. 10a) heisst: der Kaufmann liess Jemanden bei dem Stier zurück, dem aber das Warten zu langweilig wurde, und der deshalb seinem Herrn mit der Nachricht von dem Tode des Stieres nachfolgt, u. s. w. Joh. v. Capua scheint, nach der deutschen Ausgabe von 1529 (fol. XVIa) zu urtheilen, mit Stark u. Possinus zu stimmen.

3) Die Erzählung 'Kranich, Krebs und Ichneumon' (P T I. 20) fehlt bei Nuti, wie bei De Sacy, während sie bei Symeon Seth (ed. Ath. p. 32) und ebenso bei Joh. v. Capua vorhanden ist.

4) Ed. Athen. p. 52 lin. 10 = Stark p. 224 lin. 5 werden vier Dinge als die unzuverlässigsten aufgeführt, als deren erstes genannt wird τὸ τοῦ νέου φρόνημα, bei Possinus (p. 592b) ebenso: animus adolescentis; Nuti dagegen (fol. 40a) hat hierfür l'ombra della nuvola, in Uebereinstimmung mit De Sacy (Knatchb. p. 210 Z. 3), P T II. 122 und Hitop. I. 169 (abhrachâyâ); ebenso wie Nuti hat auch der Upsaler Codex (τὸ τοῦ νέφους σκίασμα Auriv. p. 50). Wie die Stelle bei Joh. v. Capua lautet [nur sicut umbra, h, 1, b *Red.*], weiss ich nicht; in der deutschen Ausgabe von 1529 fehlt sie ganz (fol. LXIIa).

5) Im 16ten Capitel De Sacy's (Knatchb. p. 344) wünscht der Fremde *hebräisch* zu lernen; ebenso bei Nuti 69a, während bei Stark (p. 484, ed. Ath. p. 110) und Possinus (p. 620a) dafür *chaldäisch* steht. Auch die deutsche Uebersetzung von 1529 hat *hebräisch* (fol. XCVIa); ebenso Doni, also vermuthlich auch Joh. v. Capua [Jal m, 5, b *Red.*]

Schliesslich bemerke ich noch, dass der Vers, welchen Benfey p. 252 aus der Berliner Handschrift des Pantschatantra mittheilt [1]), und welchen er nur bei Johann v. Capua erhalten glaubt, sich auch bei Nuti findet (fol. 26a): per la cognitione e sobrio l'intendente, e si inebria l'ignorante. Secondo che patono gli occhi delle nottole, alla luce del giorno; aber nicht bei Nuti allein, sondern in der griechischen Uebersetzung überhaupt (Possinus p. 578a Z. 15 v. u. ungenau, Stark p. 126 Z. 12, ed. Ath. p. 30 Z. 9 v. u.)

Gotha, Januar 1862.

1) Am Ende des dritten Pâda ist jyotir oder teja ausgelassen.

Eine alte Todesstrafe.

Von

Felix Liebrecht.

Unter den mannigfachen Todesstrafen, welche Jak. Grimm Rechtsalterth. S. 682 ff. als ehedem unter den germanischen aber auch unter andern Völkern vorhanden aufführt, begegnet man mehren, welche sich historisch nicht nachweisen lassen und nur in sagenhafter Gestalt auftreten. Dies will jedoch keineswegs sagen, dass man sie nicht einst wirklich in Anwendung brachte; vielmehr gehören sie zu jenen Nachhallen einer Urzeit, deren Beschaffenheit und Verhältnisse, weil von unsern jetzigen Vorstellungen so durchaus abweichend, ja ihnen oft diametral entgegengesetzt, uns deshalb auch unglaublich erscheinen, und dies um so mehr, weil sie eben nur in der Sagenwelt sich vernehmen lassen und uns nicht in der Form eigentlich geschichtlicher Aufzeichnung überliefert sind. Hier bietet sich nun freilich zunächst die Frage dar: was ist Sage und was Geschichte? oder vielmehr: wie weit reicht das Gebiet jeder derselben? eine Frage, deren Lösung schon zuweilen versucht worden ist, jedoch noch nie auf eingehende umfassende Weise, namentlich was den Punkt betrifft, inwieweit die Sage als Hülfsmittel der Geschichte verwandt werden darf. Bei gegebener Gelegenheit will ich mich an die Beantwortung dieser Probleme wagen, kann aber jetzt schon meine Ueberzeugung dahin aussprechen, dass die Sage gewöhnlich zwar nicht als verlässliche Quelle zur Feststellung historischer Thatsachen in engerm Sinne zu betrachten ist, dahingegen der *Kulturgeschichte* eine reiche Fundgrube darbietet; in welcher Meinung ich übrigens der Zustimmung derer sicher bin, welche das ganze Gebiet der Sage in seinen so vielfachen Formen der Ueberlieferung näher durchforscht haben. Nur darf,

und ich wiederhole dies mit besonderm Nachdrucke, eigentliche Geschichte d. h. die Erzählung wirklicher Vorfälle, nicht mit der Kulturgeschichte d. h. der Darstellung sowohl der geistigen (also auch der religiösen) wie der materiellen Volksentwicklung verwechselt oder vermengt werden; so z. B. enthält, um einen in der Letztzeit oft besprochenen Gegenstand zu berühren, die altrömische Geschichte, der hier ausgesprochenen Ansicht nach, zwar durchaus keine Thatsachen, welche je als historisch festgestellt betrachtet werden können; nichts desto weniger wäre es ganz und gar unzulässig die Durchforschung derselben als unerspriesslich und überflüssig zu verwerfen, da die Kulturgeschichte Roms fast nur durch das erklärt und verstanden werden kann, was seine Sagengeschichte berichtet und die Römer selbst als ihre alte Geschichte betrachteten. Von diesem Gesichtspunkte aus angesehen ist es also von grösster Wichtigkeit die Natur und Verlässlichkeit der Sage im Allgemeinen einer erschöpfenden Prüfung zu unterwerfen, und einen Beitrag hierzu soll die vorliegende Abhandlung bilden, deren Zweck es ist zu zeigen, dass eine bisher als 'bloss mythisch' betrachtete Lebensstrafe durch die mehrfachen und übereinstimmenden Angaben weit von einander durch Zeit und Raum getrennter Sagen als in uralten Zeiten wirklich vorhanden betrachtet werden muss. Das fast Unglaubliche ihrer Grausamkeit darf hiervon nicht abhalten; unglaublich grausam waren auch andere Todesstrafen, die gleichwohl historisch nachweisbar sind (s. Grimm a. a. O. [1]), und unglaublich scheint noch manches andere, was einst dennoch in Wirklichkeit bestand [2]). Die Strafe, von der es sich hier han-

1) Ueber Todttreten durch Pferde vgl. meinen Nachtrag zu Grimm in Eberts Jahrbuch 2, 133. Jetzt finde ich diese Strafart auch im Orient, der ja nicht minder das Vaterland der sinnreich entsetzlichen σκάφευσις ist, und von wo wohl noch manche andere unmenschliche Strafen herstammen mögen. — Die das Todttreten betreffende Stelle findet sich in einem hindustanischen Roman, über den ich oben S. 91 ff. gesprochen, und lautet daselbst so: 'Alors, le prince fit sortir quatre chevaux alertes et forts des écuries royales, et, ayant fait attacher à leurs pieds le nègre, les mains liées derrière le dos, il se mit à le frapper avec un fouet qui mit son ventre en pièces, tandis que, par les coups de pied des chevaux, ses mains et ses pieds furent réduits en miettes.' Révue orient. et américe. 7, 129.

2) Z. B. das einst weit verbreitete jus primae noctis; s. eine Notiz, welche in einem der nächsten Hefte erscheinen wird.

delt, erwähnt Grimm S. 695 no. 13 mit folgenden Worten: '*Mühlstein aufs Haupt fallen lassen.* Eine bloss mythische Strafe, deren in Kindermärchen (I, 240 [no. 47]) aber auch in der Edda gedacht wird: at hann skal fara upp yfir dyrnar, er hon gengi ût, oc *lâta quernstein falla i höfut* henni. Snorri p. 84.'[1]) — Zunächst nun bemerke ich dass in den Märchen auch sonst noch mehrfach das Werfen von Mühlsteinen auf das Haupt eines Andern um ihn zu tödten erwähnt wird: s. Grimm Märchen no. 90 und dazu die in den Anmerkungen (3³, 158 ff.) angeführten Versionen, in denen gleichfalls eine Hinweisung auf jene Strafart enthalten ist, ebenso wie in dem *Mühlsteinè*, der an einem seidenen Faden über den Häuptern zweier Mädchen hängt, s. Kuhn und Schwartz Norddeutsche Sagen S. 321 ff. Hierher gehört ferner der *Mühlstein*, welcher auf dem Markte zu Pirna auf der Stelle eingegraben ist, wo einst zwei Mörder hingerichtet wurden; s. Gräsze Sagenschatz des Königreichs Sachsen S. 116. Indess ist allem Anschein nach die in Rede stehende Todesstrafe selbst nur eine symbolische in dem Sinne gewesen, dass der tödtende Mühlstein auf eine *andere* noch früher vorhandene Tödtungsart hinzeigt, die im *Zermahlen* des Verbrechers bestand. Auf welche Weise dieses aber Statt fand, ob er selbst nämlich lebendig zwischen Steine gelegt und so zermahlen wurde, oder nach seiner anderweitigen Tödtung die einzelnen Theile des Körpers oder endlich bloss seine Knochen, erhellt nicht deutlich; vielleicht jedoch geschah dies bald so bald so, wie aus einzelnen Andeutungen hervorzugehen scheint. So z. B. heisst es in einem neugriechischen Volkslied, worauf ich bereits in den Gött. gël. Anz. 1861 S. 577 hingewiesen, von einem zürnenden Gatten, dass er die von ihm zerhackten Leichen seines untreuen Weibes und ihres Buhlen in die Mühle bringt um sie noch mehr zermahlen zu lassen.

Καὶ τὸ σπαθί του τὄβγαλε, λιωτὰ καρῳὰ τσοὺ κάνει,
Καὶ στὸ σακκὶ τσοὺ ἔβγαλε, στὸ μύλο τσοὺ παγαίνει.
'Άλεσε μύλο μ', ἄλεσε, ἄλεσε μαῦρα μάτια,
'Άλεσε χείλη κόκκινα καὶ δυὸ χρυσὰ κορμάκια.' —
Βγάνει τ' ἀλεύρια κόκκινα, τὴ πασπάλη μελάνη.
. . . . . .

1) Bragarödur c. 57.

S. Passow Carm. popul. Graeciae recent. no. 464 v. 17 ff., vgl. no. 466 v. 39 ff.

Ἀχ τὰ μαλλιὰ τὴν ἅρπαξε, λιανὰ λιανὰ τὴν κόβει,
Τὴν ἔλιασε, τὴν ξελίασε, στὸ μύλο τὴν παγαίνει·
'Ἄλεσε μύλο μ', ἄλεσε κῆς κούρβας τὸ κεφάλι,
Κάμε μ' ἀλεῦρι κόκκινο καὶ τὴν πασπάλη μαύρη,
Νἄχουν φτιασίδι ἡ ὥμορφαις, φτιασίδι τιμημένο,
Νἄχουνε κ' οἱ γραμματικοὶ μελάνι νὰ τὸ λίνε.'

Demnächst gehört hierher eine schwedische Sage, welche von Horace Marryat, One Year in Sweden. Lond. 1862 erzählt wird und wonach die Stadt Malmö in der Provinz Schonen ihren Namen daher haben soll, dass ein grausamer König, als nur erst noch eine Mühle an der Stelle der nachherigen Stadt stand, die schöne Tochter des Müllers, welche seine Bewerbung zurückwies, unter einem von ihres Vaters Mühlsteinen zermahlte. Offenbar nun ist diese Volksetymologie, welche den Namen Malmö '*das zermahlene Mädchen*' erklärt, unrichtig, indem dieser höchst wahrscheinlich vom altnord. *malmr* (Wald) und *ey* (neuschwed. *ö* Insel) herstammt und also *Waldinsel* bedeutet. Ersteres Wort findet sich auch noch in den Namen der nördlichen und der südlichen Vorstadt Stockholms, nämlich *Norrmalm* und *Södermalm*, weil ehedem sich dort wüste Waldstrecken ausdehnten; s Afzelius Swenska Folkets Sagohäfder 4, 110 (2te Aufl.). Ob Malmö früher auf einer Insel gelegen, weiss ich allerdings nicht; sonst könnte der zweite Theil des Wortes auch vom altnord. *eyði*, neuschwed. *öde* (Einöde, Wüste) abgekürzt sein, also Malmö ursprünglich eine Waldeinöde bedeutet haben. Wie dem aber auch sei, die jedenfalls unrichtige Volksetymologie enthält eine Reminiscenz an eine, wie es scheint, ehedem auch in Schweden vorhandene Todesstrafe, nämlich an das in Rede stehende Zermahlen durch Steine. — Eine fernere Erwähnung derselben findet sich weitab, nämlich in einem arabischen Schriftsteller, Namens Abû-Saîd, der spätestens in der ersten Hälfte des 10ten Jahrhunderts gelebt hat. Dieser sagt in seinem nach den zwölf Monaten des Jahres geordneten Fest- und Opferkalender der syrischen Heiden in 'Harrân folgendes: '*Tammûz*. Mitten in diesem Monate ist das Fest el Bûqât, d. h. der weinenden Frauen und dieses ist das Tâ-uz-Fest, welches zu Ehren des Gottes Tâ-uz gefeiert wird. Die Frauen beweinen denselben, dass sein

Herr ihn so grausam getödtet, *seine Knochen in einer Mühle zermahlen* und dieselben dann in den Wind zerstreut hat.' S. Chwolson, Ueber Tammûz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern. Petersburg 1860. S. 38.

Zu den bisher angeführten Sagen gesellen sich nun aber noch andere aus ähnlichen Angaben zur weitern Unterstützung des vorliegenden Gegenstandes. Wir haben nämlich gesehen, dass in jenen oft ausdrücklich das Zermahlen in *Mühlen* erwähnt wird; in andern nun ist von *Sägemühlen* die Rede; so in Pröhle's Unterharzischen Sagen S. 140 no. 359, wo es heisst: 'Die Gegend von Schierke und Elend am Brocken soll einst viel von Räubern gelitten haben. Wo jetzt Elend steht, soll früher nur eine *Sägemühle* gewesen sein; da ist der Sägemüller einst von Räubern überfallen und zwischen das Räderwerk geworfen. Wie nun die Räder angefangen haben, ihn zu zermalmen, hat er ausgerufen: 'o *Elend*, o Jammer!' und daher hat die Stelle den Namen Elend erhalten.' Wiederum eine unrichtige Volksetymologie, wie die oben angeführte schwedische, von der sie sich aber darin unterscheidet, dass die hineingebrachte Erwähnung der *Mühle* zur Begründung derselben keineswegs unbedingt erfordert wird und daher um so bemerkenswerther ist. Eine andere Sage ebendaselbst S. 158 no. 404 lautet so: 'Auruna war eine Klosterjungfer, hatte aber ihre Jagd am Auersberge und ihre Hirsche. Sie ging nach dem güldenen Altar, einem Felsen, wo schon mancher Demant geholt ist. Sie trägt ein Bündel Schlüssel. Der Liebhaber der Auruna ist mit acht Trägern in einem zinnernen Sarge über die Sargwiese unweit des Chausseehauses gebracht. Nicht weit von der Sargwiese ist der Sägemühlenteich. Auruna verwünschte die *Sägemühle* und sie ist untergegangen. Sie geht über's Hainfeld nach dem Kirchberge'. In dieser ziemlich wirren und fragmentarischen Erzählung ist mit der Liebesgeschichte und dem, wie es scheint, gewaltsamen Tode des Liebhabers eine Sägemühle in Verbindung gebracht und letztere durch Auruna verwünscht. Ich vermuthe, in der ursprünglichen und vollständigen Fassung warfen jenen irgend welche Feinde in die Sägemühle, etwa wie in der hier vorhergehenden Sage, womit dann auch noch die schwedische aus Malmö zu vergleichen ist. Eine Liebesgeschichte liegt auch den erwähnten neugriechischen Volksliedern zu Grunde. Diese sagenhaften

Sägemühlen nun können einerseits ganz dasselbe bedeuten, wie die andern oben angeführten Mühlen oder wie das Zermahlen durch Steine und nur später dafür eingetreten sein; andererseits aber weisen sie vielleicht auf eine andere Todesstrafe hin, nämlich die des Zersägens, wovon in Volksgebräuchen verschiedener Völker, so der Italiener, Spanier, Slaven u. s. w. noch mehrfache Spuren vorhanden sind (s. Grimm Deutsche Mythologie 741 f.), und die einst gewiss auch in Anwendung gebracht wurde [1]); bei den Türken, wenn ich mich recht erinnere, vor nicht gar zu langer Zeit. — Was nun aber das Zermahlen betrifft, so glaube ich, dass aus den oben mitgetheilten Angaben, wenn sie gleich sämmtlich nur einen sagenhaften Charakter haben, dennoch das einstige wirkliche Vorhandensein dieser Todesstrafe fast mit Sicherheit gefolgert werden kann.

Nachdem nun dieser Punkt, so weit es angeht, festgestellt ist, will ich noch eine weitere Frage daran knüpfen, deren Beantwortung sich jedoch mehr in dem Gebiete der blossen Vermuthungen, wenn auch mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, bewegen kann. Da nämlich die Tödtung von Verbrechern ursprünglich nichts anderes bedeutete als ein der rächenden Gottheit zur Sühne dargebrachtes Opfer, so darf man wohl fragen, ob jene Todesstrafe durch Zermahlen nicht vielleicht einen religiösen Ursprung hatte, d. h. eine bei Menschenopfern zur Anwendung gekommene Art der Darbringung desselben bildete, wie dies z. B. bei dem *Hängen* der Fall war und zwar bei verschiedenen Völkern, worüber zu vergleichen mein Aufsatz über den Mäusethurm in der Zeitschrift für deutsche Mythol. 2, 405 ff. Zu dem dort Angeführten füge man noch hinzu, dass die daselbst besprochene altgermanische Opferweise weiter bestätigt wird durch eine Stelle des Procop. de bello Goth. 2, 15, wonach die Bewohner von Thule (d. i. die Skandinavier im Allgemeinen) ihre Gefangenen dem Kriegsgotte opferten und zwar durch Abschlach-

1) Man denkt hierbei an das bekannte Zwölftafelgesetz, wonach Schuldner in so viele Theile zerschnitten, wahrscheinlich zersägt werden konnten, als Gläubiger vorhanden waren. Die durch das Gesetz gegebene Befugniss wird nicht so selten ausgeübt worden sein, wie Niebuhr glaubt (s. R. G. 2, 670 f.), was sich bei dem harten grausamen Charakter der Römer, welche dies und ähnliche Gesetze geben konnten, leicht auch ohne historische Belege annehmen lässt. Vgl. noch Grimm Rechtsalterthümer S. 616 ff.

ten, in Dornen Werfen, Aufhängen an einem *Holze* (ξύλον) [1]) u. s. w. ferner dass gemäss einem noch jetzt bestehenden westphälischen Brauch eine nach abgemähetem Getreide besonders gebundene Garbe, die *der Alte* (ålle) heisst und mehrfach die Gestalt einer Puppe hat, an einem Baum aufgehängt wird (s. Kuhn, Westphäl. Sag. 2, 184 no. 513), womit zu vergleichen ist, was ich über die bei den ältesten Römern wahrscheinlich Statt gefundene Opferung von Greisen durch Hängen zu Gervasius von Tilbury S. 86 bemerkt habe. Und so wird denn auch der aus den persischen Sakaeen bekannte Zoganes wirklich gehängt worden sein [2]). Auf Odin, den Herrn oder Gott der Gehängten habe ich in der Zeitschrift für deutsche Mythol. a. a. O. hingewiesen; vgl. auch Mannhardt German. Mythen S. 270 Anm. und F. G. Bergmann La Fascination de Gulfi (Gylfa ginning) Strasb. u. Paris 1861. p. 247 so wie dessen Les Gètes. ebend. 1859 p. 281. Da nach der ganz richtigen Bemerkung an letzterm Orte p. 279 Menschenopfer häufig die Form von Thieropfern annahmen, in Betreff dieser aber (ebend. p. 276) gleichfalls sehr richtig bemerkt ist: 'La manière d'immoler les victimes et les cérémonies qui accompagnaient ces sacrifices sanglants, dépendaient, chez les differents peuples, du mode employé habituellement pour tuer les animaux et pour préparer les repas ou les festins'; so würde sich das Zermahlen von Menschenopfern sehr leicht erklären; denn das wichtigste Geschenk der Götter an die Menschen war die Feldfrucht, und wie diese mochte man zuweilen das für dasselbe dargebrachte menschliche Dankopfer zermahlen, auf welche Art auch immer dies geschehen mochte. Auch auf andere Weise äusserte sich die tief empfundene Dankbarkeit für jenes Himmelsgeschenk und nicht am wenigsten, wie ich glaube, durch die wunderbaren Eigenschaften, welche man der *Mühle* beilegte, und die uns in den Sagen von der Mühle Grotti, welche Gold, Glück und Frieden, später Salz mahlte, von dem wahrscheinlich

1) Dieses ξύλον ist der Galgen, von dem ich an jener Stelle gehandelt; so wie andererseits das in Dornen Werfen gleichfalls eine symbolische Todesstrafe zu sein scheint. Vgl. über die Bedeutung der Dornen in dieser Beziehung Jak. Grimm Ueber das Verbrennen der Leichen S. 35 ff.

2) S. Chrysostom. Or. IV, s. 67, obwohl Movers Phönik. 1, 480 auf einen Feuertod schliesst, wenn nicht etwa das Verbrennen noch auf das Hängen folgte.

aus ihr hergeleiteten Sampo so wie von andern ähnlichen Wundermühlen [1]) berichtet werden. Treffend bemerkt daher Castrén Finnische Mythol. übertragen u. s. w. von Schiefner S. 265 f.: 'Auf jeden Fall bezieht sich Sampo wie sein Vorbild Grotti nicht auf irgend einen wirklich existirenden Gegenstand sondern ist und bleibt ein Talisman für irdisches Glück jeglicher Art. Dass dieser Talisman unter dem Bilde einer *Mühle* gefasst wird, rührt theils daher, *dass das Mehl, welches die Mühle hervorbringt, für den besten und wichtigsten Gegenstand der menschlichen Nahrung angesehen wurde*, theils auch vielleicht von dem Umstande dass die Mühle durch ihr rastloses Mahlen dem Menschen in reichlichem Maasse darbietet, was sie in Folge ihrer Natur zu Wege bringen kann.' Aber nicht bloss Nordeuropa kennt die Wundermühlen, wir begegnen ihnen auch im Süden; so erwähnt eine portugiesische Romanze drei Mühlen, wovon die eine Gewürznelken, die andere Zimmt, die dritte köstliche Oelfrucht (gerzerli) mahlt und womit Köhler in Ebert's Zeitschrift für roman. und engl. Litter. 3, 56 ähnliche Wundermühlen in einem deutschen Volksliede (Simrock no. 9) vergleicht, von denen es heisst:

'Sie thun nicht mehr als mahlen
Zucker und Kand
Dazu Muskatenblumen
Und gestossen Nägelein.'

Vgl. Colshorn Sagen und Märchen no. 25. — Darum war auch einst von Wundermühlen die Rede, welche, ähnlich den Jungbrunnen, Menschen mahlten und verjüngten (s. Colshorn no. 31; vgl. Meier Schwäb. Sagen S. 299 f. no. 3), so wie denn überhaupt zwischen zeugen und mahlen (beides lat. *molere* griech. μύλλειν) eine gewisse Verwandtschaft Statt findet (vgl. Nork in Scheible's Kloster 9, 301 ff.). Auch die Sonne, welche als feurige Mühle gedacht wurde (Kuhn Herabkunft des Feuers S. 115 f.), galt zugleich als Geburtsstätte himmlischer Wesen wie nicht minder der Menschen (ebend. S. 69 ff. 77 f. 104 f. [2]), so dass

1) Kuhn Herabk. des Feuers S. 115. Schiefner, Ueber das Wort Sampo im finn. Epos in Mél. russ. 4, 195. Mit dem dort (S. 202) angeführten norweg. Märchen vgl. Colshorn Märchen und Sagen no. 61.

2) Auch die Inka's stammten bekanntlich nach peruanischem Glauben von der Sonne her; vgl. J. G. Müller Gesch. d. amerik. Urreligionen S. 304 f. Vgl. ferner Sonnenstrahl = Seele; s. Mannhardt, Germ. Mythen S. 438.

die Vorstellung von einer menschenmahlenden d. h. sie hervorbringenden oder verjüngenden Mühle nichts Ueberraschendes hat. Hierbei will ich aber auch noch auf einige andere Umstände aufmerksam machen, einerseits nämlich darauf dass, wenn die Sonne theils als Mühle theils als Rad gedacht wurde, uns dies vielleicht die dem Mühlradwasser beigelegten wunderbaren Eigenschaften (Grimm Deutsche Myth. 559) erklären dürfte; wobei das als Grund angeführte *Abprallen* demnach nur spätere Auslegung des unverständlich Gewordenen wäre. Andererseits aber möchte ich die Frage aufwerfen, ob die als Mühle gedachte Sonne so wie die sich daran knüpfenden Sagen von dem Brüderpaar Picus und Pilumnus, in denen sich Müller und Bäcker vereinen (Kuhn a. a. O. 105. 117), nicht auch mit andern Vorstellungen in näherer oder fernerer Verbindung stehen, wonach die Menschenschöpfung, die unter so mannigfachen Gestalten auftritt, auch in der Form eines himmlischen Backprocesses mag gedacht worden sein [1]); wobei man sich auch erinnere, dass der Schnee in der Volksvorstellung für himmlisches Mehl angesehen wird (vgl. Mannhardt German. Mythen S. 398 und dazu den Zusatz S. 760). Einen ähnlichen Gedanken hat bereits Ad. Wagner in seiner Ausgabe des engl. Wörterbuchs von Bailey-Fahrenkrüger (Jena 1822) geäussert und ist dabei auch auf den Picus gekommen. Er bemerkt nämlich s. v. *Mire:* 'Ist das pers. *mur*, isländ. *maur*, gr. *μύρμος*, *μύρμηξ*, *βόρμιξ*, *formica*, nieders. *Miere*. Daher *pismire*, wo die erste Sylbe unstreitig *Picus* ist, der dritte der Aboriginum in Italien, den Circe in einen Specht verwandelte, worüber seine Gemahlin Canens sich grämend als Ton verklang. Nach dem Mythus waren die ersten Menschen Bienen und Ameisen gewesen und in der Sage von Hispaniola laufen die ersten Menschen [Frauen] als Ameisen an dem Baum herauf und der *Specht* macht ihnen mit dem Schnabel das weibliche Zeugungsglied.' Vgl. J. G. Müller Geschichte der amerik. Urreligionen S. 180 [2]). Eine andere Ueberlieferung der Antillenindianer nun lässt

1) Bei Basile no. 43 knetet Betta sich den Pintosmalto in einem Backtrog aus Ingredienzien, die zum Theil so süss und wohlriechend sind wie die der oben angeführten portug. und deutschen Wundermühlen.

2) Ich muss jedoch bemerken, dass der Text des von Müller erwähnten Petrus Martyr Dec. I. l. 9 so lautet: 'animalia quaedam foeminas

in dieser Menschenschöpfungsmythe statt des Spechts einen *Bäcker* (also doch wieder den Picus) eine thätige Rolle spielen, was Wagner s. v. *Rie* gleichfalls anführt, indem er sagt: '*Rie* angels. *ryge*, schwed. *rog*, engl. auch *rye*, gall. *arinca* bei Pl. Hist. Nat. 18, 8. — *Speichel* (*rakak* hebr. speien) *Kuchen* (hebr. *rakik*) Getreide (*Roggen*, *Rocken*) sind mythisch in den Sprachen Eins, weil z. B. auf Hispaniola der Menschenschöpfer ein Bäcker ist, der das erste Weib durch Speien auf des Mannes Wange schuf' [1]). Vgl. Müller a. a. O. S. 181, der jedoch das Anspeien nicht hervorgehoben hat; s. die Stelle nach Petrus Martyr in meinem Gervasius S. 71. Endlich noch bemerkt Wagner s. v. *Leaven*: 'Vom franz. *levain*, was zunächst mit *lever*, ferner aber mit *libum*, *Lehm*, *Laib*, *loaf*, goth. *hlaifs*, *hlaibs*, isl. *hleifr*, *leifr*, böhm. *chleba* Brot, westph. *Klöbe*, Brezel, *gleba* Erdscholle, nieders. *levern* gerinnen machen, *gelübbern* gerinnen verwandt ist durch die myth. Idee, dass leiblicher Erdenstoff Speise, Brot ist, der Schöpfer ein Bäcker, wie überhaupt der Wechselbezug der Welten ein Nährprocess, s. Anquetil du Perron zu *Upnekhat* 1, 290.' Wagner, kam also zur Erwähnung des Picus als Specht und Bäcker bei Gelegenheit der Menschenschöpfung ebenso wie Kuhn, obschon auf einem andern Wege; als wahrscheinlich zeigt sich jedenfalls dass der Menschenschöpfer zuweilen als Bäcker gedacht wurde. Da nun in der alten Zeit Bäcker und Müller noch zusammenfiel (Kuhn l. c. S. 117), so darf es auch nicht auffallend erscheinen, wenn in der ältesten Zeit ihm dargebrachte Menschenopfer *zermahlen* worden sind.

---

aemulantia *veluti* formicarum agmine etc.' — Zu den Ameisen vgl. auch die muhammed. Sage bei Weil Bibl. Legenden der Muselmänner S. 34.

1) Zu *Speien* und *Speichel* vgl. noch meine Bemerkung in Ebert's Jahrbuch 4, 120 no. 3; ferner ein gälisches Märchen, angeführt von Köhler oben 2, 111, worin an die Stelle des in deutschen, ungarischen und schwedischen Fassungen vorkommenden *Speichels Kuchen* getreten ist; in noch andern Versionen erscheint dafür *Blut*; dies aber ist = *Speichel*; s. zu Gervas. S. 70 ff.

Die Kehllaute der gothischen Sprache in ihrem Verhältniss zu denen des Altindischen, Griechischen und Lateinischen.

Von

Leo Meyer.

(Schluss.)

---

41. Noch sind nun diejenigen Wörter zu nennen, an deren Spitze die besonders enge Lautverbindung *hv* steht, die in der gothischen Schrift, wie wir schon in 3. bemerkten, ebenso wie das *kv* (*qv*) auch nur durch ein einfaches Zeichen ausgedrückt wird, und zwar durch ein dem griechischen Θ sehr ähnliches. Die Lautverbindung *kv*, die dem gothischen *hv* in den verwandten Sprachen gegenüber zu erwarten wäre, finden wir hier nicht sehr häufig, es ist aber nicht zu zweifeln, dass sie ursprünglich viel häufiger vorhanden gewesen und nur später vielfach zerstört worden ist. Darauf führen gerade die gothischen Formen mit *hv*, in denen das *v* nicht wohl aus rein lautlichem Grunde erst in späterer Zeit aufgetaucht sein kann. In den verwandten Sprachen, wie wir sie kennen, finden wir dem *hv* häufig das einfache *k* gegenüber, im Altindischen aber dafür insbesondere oft die jüngeren Lautentwicklungen *c* (das ist *tsch*) und den auch schon oben erwähnten eigenthümlichen Zischlaut *ç*, die beide sehr häufig grade durch den Einfluss eines nebenstehenden *v* aus altem *k* sich entwickelt zu haben scheinen. Zu nennen aber sind hier zunächst der fragende Pronominalstamm *hva-*, der im Altindischen meist als *ka-* (aus *kva-*), im Lateinischen als *qvo-*, und im Griechischen als *πο-* (aus *κvο-*)

und im jüngeren Ionischen auch als *κο-* erscheint. Er tritt zum Vorschein in *hvas* = altind. *kás* (aus *kvás*), lat. *quis*, griech. *τίς* (aus *kvís*), wer; *hvazuh*, lat. *quisque*, jeder; *hvaþar* = altind. *katarás* (aus *kvatarás*) = gr. *πότερος*, *κότερος* = lat. *uter* (aus *cuter*), welcher von beiden; ferner *hvê*, womit; *hvan*, wann, lat. *quandó*, gr. *πότε*, *κότε*, altind. *kadâ'*, wann; *hvar*, wo, lat. *ubî* (aus *cubî*), gr. *ποῦ*, *κοῦ*, wo; *hvaþ*, wohin, gr. *ποῖ*; *hvaiva*, wie, lat. *ceu* (aus *ceve*), gleich wie. — *-hvapjan*, löschen, in *af-hvapjan*, auslöschen, ersticken; gr. *καπνός* (aus *κϝαπνός*), Rauch, Dampf; lat. *vapor* (aus *cvapor*), Dunst, Dampf, Rauch. — *hvôpan*, prahlen, sich rühmen, sich aufblasen; altind. *çvi*, wachsen, schwellen: *çváyati*, er wächst, er schwillt; *çvâyáyati*, er schwellt auf. Dazu gehört wohl auch gr. *καυχᾶσθαι*, sich rühmen, prahlen. — *hveita-*, weiss, = altind. *çváita-*, weiss. Daran schliesst sich auch *hvaitja-*, m. Waizen, "das weisse Getraide." — **hvassa-*, scharf, belegt im Adverb *hvassaba*, scharf, strenge, und im Abstract *hvassein-*, f. Schärfe, Strenge. Es schliesst sich an die in 39. unter *hôhan-*, m. Pflug, genannten Wörter, wie altind. *çâtá-* und *çitá-* scharf; *çyâ'mi*, ich schärfe; lat. *côt-*, f. Wetzstein; *acu-*, f. Nadel, *acûtus*, scharf; gr. *ἄκοντ-*, m. Speer, Wurfspeer. — **hvairna-*, n. Hirn, Gehirn, darf man wahrscheinlich entnehmen aus *hvairneins staþs*, Schädelstätte, Markus 15, 22, für *κρανίου τόπος*, wo *hvairneins* adjectivische Ableitung zu sein scheint; altind. *çiras-* und *çîrshán-*, n. Haupt; gr. *κάρᾱ*, n. Haupt; *κάρηνον*, Kopf, *κρᾱνίον*, Hirnschale; lat. *cerebrum*, Gehirn. — *hvairban*, wandeln, eigentlich: sich drehen; gr. *πέλεσθαι* (aus *κϝέλεσθαι*), *πέλειν* (aus *κϝέλειν*), sich herum bewegen, verweilen, sich aufhalten, *περι-πέλεσθαι*, sich herum bewegen, *πόλος*, Drehpunct, Achse, *πωλεῖσθαι*, oft wohin kommen; *αἰ-πόλος* (aus *αἰγ-πόλος*), Ziegenhirt, *βου-κόλος*, Rinderhirt; lat. *colere* (aus *qvolere*, *qvelere*), sich aufhalten, wohnen, bewohnen, warten, pflegen, *in-qvilînus*, Bewohner. Daran schliessen sich weiterhin auch lat. *curvus*, gekrümmt, gewölbt; gr. *κυρτός*, gekrümmt, gebogen; altind. *kr'mi-* (aus *kármi-*), m. Wurm, "der sich krümmende"; und die durch alte Wurzelwiederholung gebildeten altind. *ca-krá-*, n. Rad, und gr. *κύ-κλο-*, m. Kreis. — *hveila-*, f. Weile, Zeit, Stunde; gr. *καιρός*, Zeitpunct, Zeit; das abgeleitete *hveilan*, weilen, ruhen, aufhören, zeigt deutlich, dass die Wörter zu lat. *quiês*, f. Ruhe, *qviescere*, ruhen, gehö-

ren, und damit auch zu gr. κεῖσθαι, liegen, und altind. *çî*, liegen: *çáitai*, er liegt. — *hvilftrja-*, f. Sarg; gr. κόλπος, Busen, Wölbung; κολποῦν, einen Busen bilden, aufschwellen.

42. Die übrigen Wörter mit anlautendem *h* mögen noch kurz genannt werden: *hahan*, hängen, schweben lassen, könnte möglicher Weise gehören zu altind. *kac*, binden: *kácatai*, er bindet; angeführt, doch nicht belegt, sind auch altind. *káncatai*, *ká'ncatai* und *khacáyati*, er bindet. — *hugs*, n. Landgut, das nur in der Verkaufsurkunde von Arezzo vorkömmt. — *huhjan*, Schätze sammeln, erscheint nur Korinther 1, 16, 2 in *huhjands* dem gr. θησαυρίζων gegenüber, wird aber bezweifelt, da der Gothe sonst *huzdjan* für θησαυρίζειν setzt und daher vielleicht dort auch *huzdjands* stehen sollte. Sonst liesse sich etwa an Zusammenhang denken mit *hiuhman-*, m. Haufen, Menge, in 39. und altind. *ci*, sammeln: *cináuti*, er sammelt. — *hauha-*, hoch, das vielleicht mit altind. *çvi*, wachsen, schwellen: *çváyati*, er wächst, er schwillt, zusammenhängt und dann wohl am Nächsten mit dessen Verstärkungsform *çauçúyâtai*, er schwillt sehr, zu verbinden sein würde. — *haifsti-*, f. Zank, Streit. — *heitôn-*, f. Fieber. — *-hûsa-*, n. Haus, nur in *gud-hûsa-*, n. Gotteshaus, Tempel. — *hansa-*, f. Schaar. — *-hinþan*, fangen, in *fra-hinþan*, gefangen nehmen, schliesst sich vielleicht an altind. *çranth*, knüpfen, binden: *çrathná'mi*, ich knüpfe, ich binde, und lat. *catêna*, Kette, Fessel. — *handu-*, f. Hand. — *hindar*, hinter, jenseit, und *hindana*, hinter, jenseit, scheinen sich am Nächsten an gr. κεῖνος und ἐκεῖνος, jener, anzuschliessen. — *himina-*, m. Himmel. — *-hamôn*, bedecken, umhüllen, in *af-hamôn*, ausziehen, und *ana-hamôn*, anziehen. — *harja-*, m. Heer, gehört vielleicht zu altind. *kúla-*, n. Heerde, Schwarm. — *hairda-*, f. Heerde, schliesst sich vielleicht an *haldan*, hüten, weiden, dass in 39. zu gr. κρατεῖν, herrschen, Obergewalt haben, sich bemächtigen, gestellt wurde. — *hairþra-*, n. Eingeweide, Inneres. — *halka-*, gering, dürftig, hängt wohl mit altind. *çar*, verletzen: *çṛṇáti* (aus *çarnáti*), er verletzt, er zerbricht, zusammen. — *halis-*, nur in *halis-aiv*, kaum, Lukas 9, 39 für μόγις. — *haldis* nur in der Verbindung *ni þê haldis*, nicht desto mehr, doch nicht, in der Johanneserklärung 4d. — *halja-*, f. Hölle, Unterwelt. Die sinnliche Grundbedeutung ist im Gothischen nicht mehr zu erkennen, vielleicht möglich der Zusam-

menhang mit der griechischen Todesgöttinn *Κήρ*. — *hauïþa-*, n. Ruhe, Stillschweigen, nur Timotheus 1, 2, 11. — *hiuja-*, n. Bildung, Gestalt. — Mit den consonantischen Verbindungen *hl, hr, hn* sind hier noch zu nennen: *-hlaupan*, laufen, springen, nur in *us-hlaupan*, aufspringen, das vielleicht zu lat. *currere*, laufen, zu stellen ist. — *hlaiba-*, m. Brot, gehört vielleicht zu gr. *κρίβανος* oder *κλίβανος*, Ofen, Backofen, und altind. *çrâ*, kochen: *çrấti* oder *çrấyati*, er kocht. — *-hlaþan*, laden, nur in *af-hlaþan*, beladen. — *hlasa-*, heiter, fröhlich, schliesst sich vielleicht am Engsten an gr. *γελάω* (aus *γελάσjω*), ich lache. — *hrugga-*, f. Stab. — *hrôta-*, n. Dach. — *-hrisjan*, schütteln, in *af-hrisjan*, abschütteln. — *hrainja-*, rein, hängt möglicher Weise zusammen mit lat. *clârus*, hell, glänzend, leuchtend; vielleicht aber auch mit *hveita-* = altind. *çvâita-*, weiss, gleich wie lat. *cras*, morgen, dem altind. *çvás*, morgen, genau entspricht; dabei ist zu beachten, dass altind. *çvâita-*, weiss, im weiblichen Geschlecht *çvâitâ-* bildet oder auch *çvâinî-*. — *hnutôn-* oder *hnuþôn-*, f. Pfahl, Spitzpfahl, nur Korinther 2, 12, 7, wo die beiden Formen nach den beiden Handschriften sich scheiden. — Auch mit *hv* sind noch ein paar Formen anzuführen: *hveihta-*, leicht, nur Korinther 2, 4, 17, gehört vielleicht zu altind. *çîghra-*, schnell. — *hvaþjan*, schäumen, schliesst sich möglicher Weise an lat. *quatere*, schütteln, erschüttern. — *hvôta-*, f. Drohung, gehört doch vielleicht zu *hvassaba*, scharf, strenge, in 41., das sicher aus *hvat-taba* entstand, und Titus 1, 13, wo es allein vorkömmt, mit *ga-sak*, schilt, verbunden ist. —

43. Auch im Innern der Wörter findet sich das *h* häufig und steht, wo deutlich vergleichbare Formen vorliegen, dem *k* der verwandten Sprachen gegenüber, so in: *auhuma-*, höher, vorzüglicher, und *auhumista*, der höchste, der oberste; altind. *uccá-*, hoch, erhöht. — *ahana-*, f. Spreu; lat. *acus-*, n. Getraidehülsen, Spreu. Im gleichbedeutenden gr. *ἄχυρον* weicht die Stufe des Kehllauts ab. — *aihan* (häufiger *aigan*), haben: altind. *îç*, Herr sein, zu eigen haben: *îçai*, ich habe zu eigen. — *huhru-*, m. Hunger, altind. *kânksh*, begehren, verlangen: *kấnkshati* oder *kấnkshatai*, er verlangt. — *huiha-*, einäugig, = lat. *caeco-*, blind. — *hôhan-*, m. Pflug, ist wahrscheinlich eine alte reduplicirte Form, wie das nächst liegende gr. *ἀχωχή*, Spitze, und auch *ἀχαχμένος*, gespitzt, worin der hier fragliche Laut deut-

lich durch Einfluss des nebenstehenden *μ* gehaucht wurde. — ***hlahjan***, lachen; altind. ***kakh***, lachen: ***kákhati***, er lacht, worin das *kh* ohne Zweifel an Stelle von ursprünglichem *k* steht, aber doch auch als gehauchter Laut wieder eigenthümlich übereinstimmt mit gr. *καχάζειν*, *καγχάζειν*, laut lachen. — ***faihu-***, n. Vermögen, zuerst „Vieh"; altind. ***paçu-***, m. Thier, Hausthier; lat. ***pecu-***, n. ***pecus-***, n. ***pecud-***, f. Vieh; ***pecûnia***, Vermögen, Reichthum, Geld; in gr. *πῶϋ*, n. Heerde, scheint der alte Kehllaut ausgefallen zu sein. — ***fahan***, fangen, fassen; altind. ***paksh***. nehmen: ***pákshati***, er nimmt, er fasst. Dazu auch ***bi-faihôn***, übervortheilen. Weiter hängen damit zusammen auch altind. ***paç***, binden; lat. ***pangere***, befestigen; gr. *πηγνύναι*, anheften, befestigen; *παγίδ-*, f. Schlinge, Falle; *πάγη*, Schlinge, Falle, List; aus dem Gothischen noch ***ga-fêhaba***, angemessen, schicklich, wohlanständig, und neben ***fayra-***, passend, geeignet (mit abweichender Stufe des Kehllauts), auch ***ga-fahrjan***, passend machen, zubereiten, ausrüsten, und ***fulla-fahjan***, Genüge leisten, befriedigen, eigentlich „sich fügen, sich ganz anschliessen." — ***faihu-***, Farbe, Gestalt, nur in ***filu-faihu-***, vielfarbig, mannigfaltig, das Efeser 3, 10 nur die eine Handschrift liest, gr. *ποικίλος*, bunt; altind. ***páiças-***, n. Farbe, Buntheit, Gestalt. — ***filhan***, verbergen, begraben; ***ana-filhan***, in Verwahrung geben, empfehlen, anempfehlen; gr. *φυλάσσειν* (aus *φυλάχjειν*), bewachen, bewahren; *φυλακή*, das Wachen, die Wache. — ***fraihnan***, fragen; altind. ***praçná-***, m. Frage; ***prach***, fragen: ***prcchâmi*** (zunächst aus ***pracchâmi***), ich frage; lat. ***precâri***, bitten; ***procus***, Freier. — ***-teihan***, zeigen, nur in ***ga-teihan***, anzeigen, verkündigen; lat. ***dîcere***, sagen; gr. *δείκνῡμι*, ich zeige; altind. ***diç***, zeigen: ***diçáti***, er zeigt. — ***tiuhan***, ziehen, fortziehen, führen; lat. ***dûcere***, führen. — ***-tarhjan***, auszeichnen, nur in ***ga-tarhjan***, auszeichnen (immer im schlechten Sinne), gr. *δέρκεσθαι*, sehen, blicken; altind. ***darç***, sehen: Perfect ***da-dárça***, er sah, er erblickte; Causalform ***darçáyati***, er lässt sehen, er zeigt, er weist hin. — ***taihun***, zehn, und ***-têhund***, -zig, in ***sibun-têhund***, siebzig, und den folgenden Zusammensetzungen, altind. ***dáçan***, gr. *δέκα*, lat. ***decem***, zehn. — ***þahan***, schweigen; lat. ***tacêre***, schweigen. — ***þairh***, durch, schliesst sich am Nächsten an altind. ***tiryák***, in die Quere, seitwärts, die adverbielle Neutralform zu ***tiryánc-***, in die Quere gerichtet, worin das selbe Suffix altind. ***anc-***, gehend, gerichtet,

gekehrt, zu Tage tritt, das schon oben in 21. erwähnt wurde, und zum Beispiel auch im altind. *úpâka-*, benachbart, verbunden, steckt. *þreihan*, drängen, bedrängen, schliesst sich am Nächsten an lat. *torquêre*, drehen, quälen, plagen; gr. τρέπειν, drehen. — *svaihran-*, m. Schwiegervater, und *svaihrôn-*, f. Schwiegermutter; altind. *çváçura-* (aus *sváçura-*), Schwiegervater; *çvaçrû-*, Schwiegermutter; gr. ἑκυρός, Schwiegervater, ἑκυρά, Schwiegermutter; lat. *socero-*, Schwiegervater, *socru-*, Schwiegermutter. — *-nauhan* in *ga-nauhan*, genügen, und *bi-nauhan*, erlaubt sein, nöthig sein; lat. *necesse*, nothwendig; gr. ἀ-νάγκη, Zwang, Nothwendigkeit. — *liuhada-*, n. Licht, *lauhatjan*, leuchten, blitzen, und *lauhmunja-*, f. Blitz; altind. *ruc*, leuchten: *raúcatai*, er leuchtet, er strahlt; *rúc-*, f. Licht, Glanz, Blitz; gr. λευκός, leuchtend, glänzend; λύχνος (aus λύκνος), Leuchte, Lampe; lat. *lûcêre*, leuchten, hell sein.

44. Die wenigen Formen mit der Lautverbindung *hv* im Inlaut werden am Zweckmässigsten wieder besonders betrachtet, es sind: *ahva-*, f. Fluss, = lat. *aqua*, f. Wasser, an das auch altind. *áp-*, f. Wasser, Gewässer, sich anschliesst, worin *p* höchst wahrscheinlich an die Stelle eines alten *kv* trat. — *aihva-*, Pferd (?), das genau übereinstimmen würde mit altind. *áçva-* = lat. *equo-* = gr. ἵππο- (aus ἵπϝο-, ἔκϝο-), m. Pferd, ist nur entnommen aus der nicht ganz deutlichen Zusammensetzung *aihva-tundja-*, f. Dornstrauch. — *arhvazna-*, f. Pfeil, Geschoss, schliesst sich an altind. *arksh*, verletzen: *ṛkshṇáuti* (aus *arkshnáuti*), er verletzt, er schlägt, er tödtet, das indess unbelegt und daher noch bedenklich ist. — *brahva-*, n. das Blicken, Blick, schliesst sich an gr. βλέπειν, sehen, blicken, worin das π höchstwahrscheinlich für altes *kv* steht. — *saihvan*, sehen, gehört zu altind. *caksh*, sehen, erblicken, gewahren, das auf altes *scaksh* und wahrscheinlich älteres *scakv* zurückweist; *cákshus-*, n. Blick, Auge; gr. παπταίνειν, umherblicken, umherschauen. — *nêhva*, nahe, nahe bei; lat. *nectere*, knüpfen, zusammenknüpfen; *nexu-*, m. Verbindung. —

45. Noch bleiben manche Wörter mit innerm *h* übrig, neben denen in Bezug auf den genannten Laut Nahzugehöriges aus den verwandten Sprachen sich noch nicht sogleich mit genügender Sicherheit bietet: *ahan-*, m. Sinn, Verstand; *ahjan* glauben, wähnen, und *ahman-*, m. Geist, schliessen sich viel-

leicht an die in 31. besprochenen *augan-* (aus *ahvan-*), altind. *akshán-*, n.; lat. *oculo-*, m. Auge; gr. ὄσσε, die beiden Augen; ὀπωπή, Gesicht, nebst altind. *îksh* (aus *i-aksh*)-, sehen, anblicken, erwägen, berücksichtigen, zu denen möglicher Weise auch lat. *opinârî*, meinen, wähnen, sich stellt, und ὄσσεσθαι (aus ὄχjεσθαι), denken, ahnen. — *auhni-*, m. Ofen, vielleicht zu altind. *áçna-* oder *áçan-*, m. Stein. — *auhjôn*, lärmen, schreien, scheint sich an altind. *vâç*, schreien, heulen; *vâçyatai*, er schreit, er heult, anzuschliessen. — *ahaki-*, f. Taube. — *aurahja-*, f. Grabmal, Grab. — *alhi-*, f. Heiligthum, Tempel. — *hahan*, hängen, schweben lassen, gehört möglicher Weise zu altind. *kac*, binden: *kácatai*, er bindet, oder ist etwa auch eine alte reduplicirte Form. — Letzteres wurde in 42. auch von *hauha-*, hoch, vermuthet. — *hiuhman-*, m. Haufen, Menge, wurde in 39. zu altind. *ci*, sammeln: *cináuti* oder *cinutái*, er sammelt, gestellt, dessen Intensivform lautet *caicíyátai*, er sammelt heftig; vielleicht liegt auch dem gothischen Worte eine alte reduplicirte Form zu Grunde. — *fahêdi-*, f. Freude, hängt vielleicht zusammen mit lat. *pâx*, f. Frieden. — *fauhôn-*, f. Fuchs, vielleicht zu *fahan*, fangen, fassen; altind. *paksh*, fassen: *pákshati*, er fasst, er nimmt. — *tahjan*, reissen, auseinanderreissen. — *þahôn-*, f. Thon. — *þeihan*, gedeihen, wachsen, schliesst sich an altind. *tu*, wachsen: *távîti* oder *tâuti*, er wächst, er erstarkt, er ist stark; *tuvi-*, stark, viel. — *þvairha-*, zornig. — *þariha-*, ungewalkt, hängt möglicher Weise zusammen mit gr. τρᾱχύς, rauh, uneben. — *þliuhan*, fliehen. — *-þlaihan*, liebkosen, nur in *ga-þlaihan*, liebkosen, freundlich zureden, trösten. — *-þraihna-*, n. nur in *faihu-þraihna-*, n. Reichthum. — *þvahan*, waschen. — *skôha-*, m. Schuh. — *slahan*, schlagen, hängt wohl zusammen mit gr. κόλαφος, Ohrfeige, κολούειν, verstümmeln, stutzen, und anderen Formen, die ursprünglich mit *sk* anlauteten, möglicher Weise auch mit gr. σφάπειν (aus σφάγjειν), worin ein altes *l* ausgefallen sein kann. — *milhman-*, m. Wolke, gehört vielleicht zu gr. ὀμίχλη, Nebel, worin aber die Stufe des Kehllauts wieder abweicht. — *mahein-*, f. Verständigkeit, Sittsamkeit, nur Timotheus 1, 2, 9 für σωφροσύνη, wird für unrichtig gehalten, da leicht *in-ahein-* stehen konnte, das Timotheus 2, 7, 1 für σωφρονισμός, Verständigkeit, Zucht, steht. — *rahnjan*, berechnen, rechnen, wofür halten, glauben. — *veiha-*, heilig, etwa zu

altind. *çúci-* (aus *çváci-*?), leuchtend, weiss, gehörig. — *veihan*, kämpfen. — *vrôhjan*, beschuldigen, anklagen, schliesst sich vielleicht an lat. *ulciscî-*, rächen, strafen. — *-vaha-*, Tadel, Vorwurf, nur zu entnehmen aus *un-vaha-*, tadellos, untadelhaft. — — Mit innerm *hv* sind noch zu nennen: *fairhvu-*, m. Welt. — *þeihvôn-*, f. Donner. — *leihvan*, leihen, hängt vielleicht zusammen mit lat. *licêre*, feil sein, ausgeboten sein. —

46. Die gothischen Wörter mit *hs* mögen noch eine besondere Stelle einnehmen, da das alte *ks*, dem die angeführte gothische Lautverbindung regelmässig gegenüber steht, eine sehr gewöhnliche ist und darin das *k*, die harte Stufe des Kehllauts, eben durch den Zischlaut durchaus bedingt wurde, mochte hier auch ursprünglich ein ganz anderer Kehllaut zu Grunde liegen. Es sind *auhsu-* und *auhsan-*, m. Ochs, = altind. *ukshán-* (aus *vakshán-*), m. Stier, lat. *vacca* (aus *vaksa*), f. Kuh. — *taihsva-*, recht, rechts; altind. *dákshina-*, gr. δεξιός, δεξίτερο- = lat. *dexterο-*, recht, auf der rechten Seite befindlich. — *saihs*, sechs, = lat. *sex*, gr. ἕξ, altind. *shásh*, sechs, in welcher letzteren Form das schliessende *sh* unzweifelhaft für altes *ksh* steht. — *vahsjan*, wachsen; altind. *vaksh*, wachsen: *vákshati*, er wächst; gr. αὐξάνεσθαι, wachsen, zunehmen. — In den übrigen gothischen Formen mit *hs*, denen genau entsprechende aus den verwandten Sprachen sich nicht mehr gegenüber stellen lassen, scheint der Zischlaut meist einem Nominalsuffix anzugehören, was weiterhin noch genauer erwogen werden muss. Hier sind sie daher nur noch in Bezug auf ihr *h* anzuführen: *ahsa-* (oder *ahs-*), n. Aehre. — *drauhsna-*, f. Brocken, scheint sich anzuschliessen an gr. ῥῦχος-, n. Abgeriebenes, Fetzen, Bruchstück. — *þeihsa-* (oder *þeihs-*?), n. Zeit, gehört vielleicht zu *þeihan*, wachsen. — *þreihsla-*, n. Bedrängniss, Drangsal, nur Korinther 2, 12, 10, wo die eine der beiden Handschriften *þleihsla-* hat, schliesst sich deutlich an *þreihan*, drängen, bedrängen. — *þlahsjan*, schrecken, erschrecken, hängt zusammen mit altind. *tras*, erschrecken: *trásati*, er erschrickt, er bebt; *trâsáyati*, er setzt in Schrecken, er erschreckt. — *skôhsla-*, n. böser Geist. — *-niuhsjan*, untersuchen, in *bi-niuhsjan*, nachsuchen, nachforschen. — *maihstu-*, m. Mist, gehört zu altind. *mih*, ausgiessen: *méhati*, er giesst aus, er pisst; gr. ὀμιχεῖν, lat. *mingere*, *mêjere*, pissen. — *-rêhsni-*, f. Bestimmung, nur in *ga-rêhsni-*, f. Be-

stimmung, Anordnung, zu altind. *raksh*, bewahren: *rákshati*, er bewahrt, er hütet, er schützt, er regiert, er beherrscht. — *rôhsni-*, f. Vorhalle, Vorhof. — *veihsa-* (oder *veihs-?*), n. Flecken; altind. *vaiça-*, m. Haus; *vaiçman-*, n. Haus, Tempel; gr. *οἶκος*, alt *ϝοῖκος*, Haus; lat. *vîco-*, m. Dorf, Flecken. — *vaihstan-*, m. Winkel, Ecke, zu altind. *vakrá-*, krumm.

47. Ganz dem in 46. Bemerkten, dass der Gothe sein *hs* für altes *ks* setzt, entsprechend ist es, wenn im Gothischen und, abgesehen vom Altnordischen und ihm näher Zugehörigen, Deutschen überhaupt vor folgendem *t*, wie es in mancherlei Suffixen ja sehr häufig in Wörtern auftritt, nicht die harten sondern die gehauchten Stummlaute eintreten. Wir finden daher dem alten *kt* auch im Gothischen ein *ht* gegenüber stehen, das wir auch in vielen gothischen Wörtern antreffen, neben denen die einfacheren mit reinem Kehllaut nicht mehr erscheinen. Wir stellen sie daher auch wieder besonders zusammen, ohne weiter darnach zu sondern, welcher Kehllaut grade in den einzelnen Fällen ursprünglich zu Grunde gelegen haben mag: *ahtau*, acht; gr. *ὀκτώ* = lat. *octô*, altind. *ashṭáu* (zunächst aus *açṭáu*), acht, mit der Grundform *ashṭa-*; dazu altind. *açîti*, achtzig. — *aihtrôn*, erbitten, erbetteln; altind. *icchâ-*, f. Wunsch, Verlangen, Neigung; altind. *icchâti*, er sucht, er wünscht, er verlangt; gr. *ἱκμενος*, erwünscht; *ἱκέτης*, Flehender, Schutzflehender. — *uhtvôn-*, f. Morgendämmrung, Frühe; daneben *uhteiga-*, Zeit habend, uud *uhtiuga-*, zeitgemäss, passend, gelegen; vielleicht zu lat. *ôtium* (aus *octium*), Musse, gelegene Zeit, *ôtiôsus*, müssig, Zeit habend, die sich anschliessen an gr. *ὄκνος*, Zögern, Säumniss; *ὀκνηρός*, saumselig. — *hveihta-*, leicht, vielleicht zu altind. *çîghra-*, schnell. — *-bahta-*, m. nur in *and-bahta-*, m. Diener, = altind. *-bhaktá-*, ergeben, treu, anhänglich, Passivparticip zu *bhaj*, verehren, lieben, anhänglich sein: *bhájati* oder *bhájatai*, er verehrt, er liebt; *bhakti-*, f. Verehrung, Dienst; lat. *famulus* (aus *fagmulus*), Diener. — *bairhta-*, hell, offenbar; altind. *bhrâj*, glänzen: *bhrâjatai*, er glänzt, er leuchtet; gr. *φλέγειν*, brennen, glänzen, leuchten; lat. *fulgêre*, blitzen, glänzen; *flagrâre*, brennen. — *biuhta-*, gewohnt, schliesst sich an lat. *fungî*, verwalten, verrichten; *functiôn-*, Verrichtung; altind. *bhuj*, essen, geniessen: *bhunájmi*, ich geniesse, neben denen in den nahzugehörigen *brûkjan*, gebrauchen, und lat. *fruî* (aus *frugvî*), geniessen, altes

inneres *r* bewahrt blieb. — ***faurhta-***, furchtsam, eigentlich „betroffen, geschlagen," zu gr. *πλήσσειν* (aus *πλήγjειν*), schlagen, treffen; *ἐκ-πλήσσειν*, herausschlagen, erschrecken; *ἔκ-πληκτο-*, erschreckt, betäubt; *ἔκ-πληξις*, Betäubung, Bestürzung, Schreck. — ***flahta-***, f. Flechte; gr. *πλέκειν*, flechten, drehen; *πλεκτή*, geflochtenes Seil, Tau; *πλέγμα*, Flechtwerk; lat. *plectere*, flechten. — ***dauhtar-***, Tochter, altind, *duhitár-* (aus *dughitár-*), gr. *θύγατερ-*, Tochter. — ***dauhti-***, f. Gastmahl. — ***slaihta-***, schlicht, eben; wohl zuerst „glatt, schlüpfrig." — ***nahti-***, f. Nacht; gr. *νύκτ-* = lat. *nocti-*, *noct-*, f. Nacht; altind. *náktam*, bei Nacht; *niçithá-*, Nacht, Mitternacht. — ***leihta-***, m. Leichtsinn, Leichtfertigkeit; altind. *laghú-*, leicht, gering, klein; *laghútâ-*, f. Leichtsinn; lat. *levis* (aus *leghvis*), leicht; gr. *ἐλαχύς*, klein, gering; *ἐλαφρός* (aus *ἐλαghορός*), leicht. — ***liuhtjan***, leuchten, zu ***liuhada-***, n. Licht, in 43. nebst altind. *ruç*, leuchten: *ráucatai*, er leuchtet; gr. *λευκός*, leuchtend, glänzend, lat. *lûcêre*, leuchten. — ***raihta-***, gerade, recht, gerecht, = lat. *recto-*, gerade, recht; altind. *rjú-* (aus *rajú-*), gerade, recht, aufrichtig; altind. *raj*, sich strecken, sich recken: *ṛnjáti* (aus *ranjáti*), er streckt sich, er reckt sich, gr. *ὀρέγειν*, recken, strecken, ausstrecken; lat. *regere*, grade richten, richten, lenken. Dazu auch ***rahtôn***, entrichten, darreichen, nur Korinther 2, 9, 1 in Passivform. — ***-rauhtjan***, zürnen, nur in ***ïn-rauhtjan***, zürnen, unwillig sein, schliesst sich an gr. *ὀργή*, Zorn, heftige Leidenschaft; *ὀργίζεσθαι*, zornig werden, zürnen, das zu altind. *ṛghâvant-* (aus *árghâvant-*), tobend, stürmisch, gehört und zu *rghâyáti* oder *rghâyátai*, er tobt, er rast, er bebt vor Leidenschaft; vielleicht hängt damit zusammen auch altind. *îrksh*, neidisch sein: *îrkshyati* = *îrshyati*, er ist neidisch, er ist eifersüchtig. — ***vaihti-***, f. und ***vaïhta-***, n. Ding, etwas.

48. In einigen Wörtern sehen wir das *h* vor folgendem *t* noch innerhalb des Gothischen aus hier zu Grunde liegendem *g* hervorgehen, so in: ***ôhta***, ich fürchtete, Perfect zu ***ôgan***, fürchten. — ***bauhta***, ich kaufte, Perfect; ***bauhta-***, gekauft, Passivparticip, und ***faur-bauhti-***, f. Loskaufung, von ***bugjan***, kaufen. — ***ga-drauhti-***, m. Krieger, und ***drauhtinôn***, Kriegsdienste thun, neben ***driugan***, Kriegsdienste thun, kämpfen. — ***mahta***, ich konnte, Perfect; ***mahta-***, vermocht, möglich, Passivparticip, und ***mahti-***, f. Macht, Vermögen, von ***magan***, können, vermögen, das in der zweiten Singularperson aber doch bil-

det: *magt*, du kannst, Matthäus 5, 36; 8, 2, Markus 1, 40 und sonst. — Von *dugan*, taugen, darf man daher das Perfect *dauhta*, ich taugte, muthmassen. — Noch sind zu nennen: *brahta*, ich brachte, Perfect von *briggan*, bringen, und *un-at-gahta-*, unzugänglich, *inn-at-gahti-*, f. Eingang, Eintritt, und *fram-gahti-*, f. Fortschritt, von *gaggan*, gehen, worin also wieder der schon in 37. erwähnte nothwendige Ausfall des Nasals vor gothischem *h* zu bemerken sein würde; falls er nämlich nicht in *briggan*, bringen, und *gaggan*, gehen, besonderes Zeichen der Präsensformen ist.

49. Auch aus *k* sehen wir vor folgendem *t* noch innerhalb des Gothischen öfters das *h* hervorgehen, so in: *brûhta*, ich gebrauchte, nur Korinther 2, 1, 17, Perfect von *brûkjan*, gebrauchen. — *þahta*, ich dachte, ich erwägte, Perfect, und *anda-þahta-*, bedächtig, vernünftig, von *þagkjan*, denken, erwägen. — *þuhta*, ich meinte, Perfect, *þauh-þuhta-*, hochmüthig, und *þuhtu-*, m. Gewissen, von *þugkjan*, meinen, dünken. — *un-sahtaba*, unbestritten, *ga-sahti-*, f. Vorwurf, Tadel, *ïn-sahti-*, f. Erzählung, Erörterung, und *fri-sahti-*, f. Beispiel, Bild, von *sakan*, streiten, schelten, *ïn-sakan*, anzeigen, bezeichnen. — *sauhti-*, f. Krankheit, von *siukan*, krank sein. — *vahtvôn*, f. Wache, von *vakan*, wachen. — *vaurhta*, ich machte, ich bereitete, Perfect, *-vaurhta-*, bereitet, gemacht, Passivparticip, *fra-vaurhti-*, f. Sünde, und *us-vaurhti-*, f. Gerechtigkeit, von *vaurkjan*, bereiten, machen.

50. Es ist eine besondere Eigenheit des Gothischen, auf die auch schon in 31. hingewiesen wurde, dass es mehrfach, namentlich im Inlaut und vor folgenden Vocalen, den weichen Laut für den gehauchten, in den zunächst in Frage kommenden Fällen also *g* für *h*, eintreten lässt und dadurch oft noch neben einander liegende Formen mit den angegebenen zwei verschiedenen Stufen ein und desselben zu Grunde liegenden Stummlautes erzeugt. Einige Beispiele dieses Lautübergangs von *h* zu *g*, der nicht ein blosser Wechsel der Laute genannt werden darf, da hier überall das *h* das ältere ist, also ursprünglich ein *k* zu Grunde liegt, wurden schon in 31. genannt, es ist indess nöthig, um auch das Gebiet des gothischen *h* vollständig zu überblicken, sie hier noch sämmtlich zusammen zu stellen. Von *aihan*, haben, begegnen *aigum*, wir haben, Lukas 3, 8; Jo-

hannes 8, 41, neben *aihum*; *aigun*, sie haben, Matthäus 8, 20; Lukas 9, 58; *aigi*, er habe, Johannes 6, 40; Korinther 1, 7, 12; *aigeiþ*, ihr habet, Johannes 16, 33; *aigeina*, sie mögen haben, Johannes 10, 10 (zweimal); *aigands*, habend, Markus 12, 6; Lukas 15, 4; 17, 7; 20, 28; und *aigandein-*, habend (weiblich), Galater 4, 27, neben *aihandans*, habende, nur Korinther 2, 6, 10; auch *aig*, sie hat, Korinther 1, 7, 13, neben häufigerem *aih*, und nur *aigina-*, n. Eigenthum. Die sonstigen Formen mit *h* sind indess gar nicht zahlreich. — *faginôn*, sich freuen, neben *fahêdi-*, f. Freude. — *fulgina-*, verborgen, und *filigrja-*, n. Versteck, Höhle, neben *filhan*, verbergen. — *fragan*, fragen, nur Korinther 2, 13, 5 in der einen Handschrift, neben dem gewöhnlichen *fraihnan*, fragen. — *-tigu-*, m. -zig, in *tvaim tigum* (Dativ), zwanzig, und den ähnlichen Zusammensetzungen, neben *taihun*, zehn. — *þeigaini-*, f. Stille, Stillschweigen, neben *þahan*, schweigen. — *vigana-*, m. Kampf, nur Lukas 14, 31, wo die Handschrift auffällig den Singulardativ *viganna* bietet, neben *veihan*, kämpfen. — Während in *aigina-*, n. Eigenthum, *faginôn*, sich freuen, *fulgina-*, verborgen, und *vigana-*, m. Kampf, — wie auch vielleicht in *filigrja-*, n. Versteck, Höhle, das *r* — der je folgende Nasal auf die besondere Gestaltung des vorhergehenden Kehllauts höchst wahrscheinlich nicht ohne Einfluss blieb, indem er vielleicht zunächst aspirirend wirkte, wie zum Beispiel in gr. *λύχος*, Leuchte, aus *λύχνος*, *κυλίχνη*, kleiner Becher, neben *κύλιχ-*, Becher, und sonst, so hat sonst, wie schon in 37. ausgeführt wurde, gerade ein unmittelbar vorausgehender Nasal mehrfach den Uebergang des gothischen *h* in *g* veranlasst, da das Gothische die Lautverbindung *nh*, die sie daher bisweilen auch einfach des Nasals beraubt, nicht leidet. So steht *jugga-*, jung, neben seinem Comparativ *juhizan-*, jünger; — *huggrjan*, hungern, neben *huhru-*, m. Hunger; — *figgra-*, m. Finger, neben *fahan*, fassen, fangen, welches letztere auf ein altes *fanhan* noch hinweist, wie unser entsprechendes *fangen* zeigt. — Wahrscheinlich gehört auf die fragliche Weise auch *siggvan*, singen, lesen, vorlesen, zu *saihvan*, sehen, das sich anschliesst an altind. *caksh*, sehen, erblicken, das auch die Bedeutungen 'ankündigen, sagen, berichten, mittheilen' in sich schliesst.

51. Obwohl das gothische *h* im Inlaut und insbesondere

vor folgenden Consonanten unzweifelhaft stärker tönte, als unser oft ganz verklingendes *h*, und sich gewiss unserm inlautenden *ch* sehr näherte, so deuten doch auch einige Formen, in denen das *h* völlig verschwunden ist, auf seine nicht allzugrosse Stärke. So steht *falþan*, falten, zunächst für *falhþan* und *-falþa-*, -fältig, -fach, in *ain-falþa-*, einfältig, einfach, *manag-falþa-*, mannigfaltig, und einigen andern Zusammensetzungen, zunächst für *falhþa-* und schliesst sich eng an lat. *-plec-*, -fach, in *sim-plec-*, einfach, *multi-plec-*, vielfach, und andern Formen, lat. *plicâre*, falten, zusammenlegen, gr. πτυκτός, gefaltet, zusammengelegt, πτύσσειν (aus πτύχjειν), falten. Der Ausfall des Kehllauts, zunächst des *h*, in *falþa-*, -faltig, -fach, ist genau entsprechend dem des *k* in lat. *ultor*, Rächer, aus *ulctor*, *tortor*, Marterer, Peiniger., aus *torctor* (ursprünglich *torqvtor*). — Auch in *vaurstva-*, n. Werk, *vaurstvan-*, m. Arbeiter, und *vaurstvein-*, f. Verrichtung, ist zwischen den *r* und *s* zunächst ein *h* gewichen, das erst in Folge des Einflusses des Zischlauts, von dem in dieser Beziehung in 46. die Rede war, aus dem *k* des zu Grunde liegenden *vaurkjan*, bereiten, machen, hervorgegangen sein muss. Mit diesem Ausfall des Kehllauts zwischen *r* und folgendem Zischlaut dürfen wir vergleichen, dass im Lateinischen zum Beispiel *ursus*, Bär, aus *urcsus* entstand, wie das entsprechende gr. ἄρκτος, zeigt, *mulsî*, ich streichelte, aus *mulcsî*, und ähnliches mehr. — *siuni-*, f. Gesicht, Erscheinung, Gestalt, entstand aus *sihvni* und schliesst sich an *saihvan*, sehen, das selbst für ursprüngliches *sihvan* steht. — *naudi-*, *nauþi-*, f. Noth, Zwang, steht zunächst für *nahvdi-* und schliesst sich an *bi-nauhan*, nöthig sein, müssen; lat. *necesse*, nothwendig; gr. ἀνάγκη, Zwang. — Mehr vereinzelt ist der Ausfall des *h* im Genetiv *als* für *alhs*, Markus 15, 38, und im Dativ *al* für *alh*, vor folgendem *sitan* Thessalonicher 2, 2, 4, neben *alhi-*, f. Tempel; im Pluralaccusativ *drausnôs* für *drauhsnôs*, Johanneserklärung 7, d, neben *drauhsna-*, Brocken; in *liuteiþ*, leuchtet, Matthäus 5, 15, für *liuhteiþ*, von *liuhtjan*, leuchten; im Nominativ *hiuma-* Lukas 6, 17, und Pluraldativ *hiumam* Lukas 8, 4, neben *hiuhman-*, m. Haufen. —

52. Was nun schliesslich das *h* in Nominalsuffixen betrifft, so mag hier zunächst wieder erinnert werden an das schon in 43. genannte Wörtchen *þairh*, durch, neben altind. *tiryák*, seit-

wärts, in die Quere, in dem das im Altindischen mehrfach suffigirte *anc*, gehend, gerichtet, gekehrt, das der Bedeutung nach mit unserm *wärts* in *ab-wärts*, *auf-wärts*, *vor-wärts* sehr wohl zu vergleichen ist, sich noch erkennen liess, das wir auch schon in 21. fanden in *ïbuka-*, rückwärts gekehrt, den altindischen *ápâka-*, hinten liegend, entfernt, und *ápânc-*, rückwärts gelegen, hinten liegend, gegenüber. — Die übrigen hier zu nennenden Formen enthalten das Suffix *ha*, dem alten *ka* entsprechend, das wir auch schon in 21. als *ka* und in 36. noch öfter als *ga* im Gothischen antrafen. Wir haben jenes alte Suffix *ka* ausser in schon früher genannten Beispielen auch noch in altind. *tiktaka-*, bitter, neben *tiktá-*, bitter; *bhadraka-*, vortrefflich, angenehm, lieb, neben gleichbedeutendem *bhadrá-*, *kumârakâ-*, Kind, Knabe, Jüngling, neben gleichbedeutendem *kumârá-*; in gr. *μελικό-*, singbar, von *μέλος-*, Lied; *κλοπικό-*, diebisch, von *κλοπή*, Diebstahl in lat. *sontico-*, bedenklich; von *sont-*, schädlich; *têtrico-*, unfreundlich, finster, von *têtro-*, hässlich, garstig; *villico-*, Verwalter, Wirthschafter, von *villa*, Landgut, Meierhof. Das gothische *ha* aber findet sich ausser in der dem Comparativ *juhiza-*, jünger, zu Grunde liegenden mit lat. *juvenco-*, jung, genau übereinstimmenden Form, für die aber das in 37. genauer erwogene *jugga-*, jung, gebräuchlich wurde, noch in: *ainaha-*, einzig, = lat. *ûnico-*, einzig, von *aina-* = lat. *ûno-*, ein. — *stainaha-*, steinig, von *staina-*, m. Stein. — *vaurdaha-*, wörtlich, buchstäblich, von *vaurda-*, n. Wort. — *niu-klaha-*, neugeboren, klein, jung, neben gr. *νεο-γνό-* = *νεό-γονο-*, neugeboren; das entsprechende altind. *janaka-* ist activ "zeugend, erzeugend". — Besonders hervorzuheben ist wieder *un-barnaha-*, kinderlos von *barna-*, n. Kind, da wir hier das Suffix so genau übereinstimmend finden mit demjenigen altind. *ka*, das, wie schon in 37. bemerkt wurde, sich so häufig findet am Schluss bezüglicher Zusammensetzungen, wie in *bahu-mâla-ka*, viele Kränze habend, reich bekränzt, von *mâlâ-*, f. Kranz; *trí-puṭa-ka-*, dreieckig, von *puṭa-*, Ecke. — Aus *bairgahein-*, f. bergige Gegend, Gebirge, ist ein Adjectiv **bairgaha-*, gebirgig, zu entnehmen, das dann weiter auf **bairga-*, m. Berg, schliessen lässt. — Substantivisch gebraucht erscheint *brôþrahan-*, nur in der Mehrzahl *brôþrahans*, Gebrüder, Markus 12, 20, von *brôþar-*, Bruder.

53. Vermuthlich steckt das eben betrachtete Suffix *ha*,

doch mit einem folgenden *na*, von dem weiterhin noch die Rede sein muss, noch vermehrt, auch in dem distributiven *tveihna-*, zwei, je zwei, mit dem das lat. *bînî*, je zwei, am Nächsten zu vergleichen ist. Es findet sich nur an zwei Stellen, Lukas 9, 3: *ni vaiht nimaiþ in vig . . . nih þan tveihnôs paidôs haban*, μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν, nichts nehmet auf den Weg . . . und nicht je zwei Röcke zu haben (nämlich 'sagte er'), und Markus 7, 31: *qvam . . . miþ tveihnaim markôm Daikapaulaiôs.*, ἦλθεν . . . ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως, er kam zwischen die (eigentlich 'in die Mitte der beiden') Gränzen des Zehnstädtegebietes, an welcher letzteren Stelle also das *miþ tveihnaim* sehr genau unserm 'zwischen' entspricht, das selbst aus der althochdeutschen Verbindung *untar zuiskêm* oder *in zuiskêm*, eigentlich 'inter bînôs, zwischen je zweien' (Grimms Grammatik 3, Seite 268 und 269), übrig blieb. Abgesehen von dem Schlusssuffix *na* entspricht *tveih-na-*, worin das Zahlwort *tva-* = altind. *dvá-* = gr. *δύο* = lat. *duo*, zwei, deutlich genug ist, wohl am Genauesten altindischen Bildungen wie *triká-*, zu drei zusammengehörig, dreifach, n. Dreizahl, von *trí-*, drei; *daçaka-*, zehntheilig, n. Zehnzahl, von *dáçan-*, zehn; *ashṭaka-*, achttheilig, von *ashṭán-*, acht, und ähnlichen.

Miscelle.

παχύ.

Aus dem Verhältniss der Themen auf *ν* zu den davon abgeleiteten Denominativen auf *ύνω* (z. B. *ἡδύ ἡδύνω*) für *νι̯ω*, so wie aus dem des Superlativs *ἰθύν-ταται* zu *ἰθύ*, der Ableitung *μίννυ-θα* zu dem eingebüssten Positiv **μιννυ*, von welchem *μινύ-θω* (wie von *βαρύ βαρύθω*), habe ich schon a. a. O. erwiesen, dass die organischere Form der Themen auf *ν* auf *νν* auslautete, also von *παχύ* **παχυν* war. Aus dem von **ἰθυν* zu latein. itin und iter = sskr. itvan ebenso, dass dieses *νν* für organischeres van steht; endlich, dass durch Einfluss von ursprünglich folgendem *ϝ* häufig Aspirirung eines *κ*- oder *τ*- oder *π*-Lauts herbeigeführt ward. Demgemäss ergiebt sich *παχυ* als eine Bildung von *παγ* (in *πήγνυμι ἐ-πᾰγ-ην*) durch Suffix *ϝαν*, nämlich *παγϝαν* = *παχυν* (wie itvan = *ἰθυν*), *παχύ*. Th. Benfey.

Ueber J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen.

Von

Reinhold Köhler.

(Fortsetzung.)

XIII. Das Mädchen und der todte Mann.

Drei Töchter ziehen aus ihr Glück zu suchen. Die Mutter bäckt ihnen *Kuchen* und fragt, ob sie ein *grosses Stück* mit ihrem *Fluch* oder ein *kleines* mit ihrem *Segen* haben wollten [1]). Nur die jüngste verlangt das letztere. Unterwegs theilt auch die jüngste ihr Stück mit Vögeln, während die ältesten dies nicht thun und dafür auch von den Vögeln verflucht werden. Die ältesten werden dann verzaubert, dass sie todt hinfallen, die jüngste aber, der in Folge des Segens alles glückt, belebt schliesslich die Schwestern wieder. — Das Märchen ist im einzelnen nicht überall klar. Ein ihm genauer entsprechendes Märchen ist mir sonsther nicht bekannt. Verwandt sind die verschiedenen Märchen von guten und bösen Töchtern, s. Grimm zu Nr. 13. und 24.

XIV. Die Königstochter, die ihr Vater heiraten wollte.

Einem König war seine *Gemahlin* gestorben und er wollte nur die heiraten, *der die Kleider jener passten*. Es fand sich dass dies bei seiner Tochter der Fall war und so wollte er sie hei-

1) Diese Frage kommt in mehreren gälischen Märchen vor. Vgl. Nr. XVI und XVII und Chambers popular rhymes of Scotland, 3 ed., S. 239.

raten. Auf Rath ihrer Amme erbittet sie sich aber ein Kleid von Schwansfedern, dann eins von einem Canach (?), eins von Seide, Gold und Silber, einen goldenen und einen silbernen Schuh, und zuletzt einen fest verschliessbaren schwimmenden Kasten. Alles wird geschafft und sie setzt sich mit den Kleidern und Schuhen in den Kasten und vertraut sich dem Meer an. Der Kasten schwimmt an Land. Sie steigt aus und wird Küchenmädchen beim Koch des Königs des Landes. Heimlich geht sie an verschiedenen Sonntagen mit den verschiedenen Kleidern in die Kirche. Der Königssohn verliebt sich in sie und lässt ihr zuletzt aufpassen. Sie entflieht, aber lässt ihren *goldenen Schuh* zurück. Nun will der Prinz nur *die heiraten, der der Schuh passt.* Viele schneiden sich *Zehen* und *Ferse* deshalb ab, aber ein *Vogel verräth* dies und dass der Schuh der Küchenmagd passe. So wird sie entdeckt und heiratet den Königssohn.

In einer andern Version verlangt die Königstochter ein Kleid von Federn, ein silbernes und ein goldenes und gläserne Schuhe. Dann entkommt sie auf einem Pferde mit einem zauberischen Zaum. Sie geht nachher nicht zur Predigt, sondern zu Hoffesten. Und weil die Königin, als sie um Erlaubniss bittet zum Feste zu gehen, ihr dies verweigert und das eine mal ein Waschbecken, das andere mal einen Leuchter nach ihr wirft, so sagt sie einmal zum Prinzen, sie sei aus dem Königreich vom zerbrochenen Waschbecken, und das zweite mal aus dem vom zerbrochenen Leuchter [1]).

Dieses Märchen ist zusammengesetzt aus den beiden vielverbreiteten Märchen, die wir mit Grimm (Nr. 65 und 21) *Allerleirauh* und *Aschenputtel* nennen wollen. Campbell nennt nicht gerade diese beiden Märchen, aber vergleicht mehrere verwandte, die auch Grimm in den Anmerkungen nicht übersehen hat. Besonders ausführlich vergleicht er den sehr nah verwandten Anfang des 4ten Märchens des Straparola. Zu Grimm's Anmerkungen über Allerleirauh füge man noch Schleicher litauische

1) In dem zum grossen Theil — wie auch Campbell bemerkt — hierher gehörigen norwegischen Märchen „Kari Traestak" (Asbjörnsen Nr. 19) sagt die Königstochter, sie sei aus Waschland, dann aus Handtuchland, endlich aus Kammland.

Märchen S. 10, zu denen über Aschenputtel Maurer isl. Volkssagen S. 281, Wolf Proben portug. u. catal. Volksrom. S. 43, Chambers popular rhymes of Scotland 3. ed., S. 218.

Grimm III, 116, erwähnt eine faröische Sage, wo der verwitwete König nur die zur Ehe nehmen will, der die *Kleider der verstorbenen Königin passen*, also ganz wie im gälischen Märchen.

XV. Der arme und der reiche Bruder.

Ein Schwank von einem Armen, der die Leiche der Schwiegermutter seines reichen Bruders immer wieder ausgräbt und in das Haus des Bruders schafft, diesem aber einredet, sie käme von selbst wieder, weil ihr Begräbniss nicht feierlich genug gewesen. Der Bruder heisst ihn allemal sie wieder begraben und der Arme behält immer einen Theil des aufzuwendenden Geldes für sich.

Der Schwank ist mir sonst nicht begegnet. Die vielen Schwänke, die von der Hagen Gesammtabenteuer III, S. XLIV ff. anführt, denen man Gaal Märchen der Magyaren S. 276 und Haltrich Nr. 61 hinzufüge, sind nur insofern ähnlich, als in ihnen ein Leichnam und dessen Fortschaffung Hauptinhalt ist.

XVI. Des Königs von Lochlin drei Töchter.

Die drei Töchter des Königs von Lochlin sind von drei Riesen geraubt und können nur mit Hilfe eines *zu Wasser und zu Lande gehenden Schiffes* wiederbefreit werden. Drei Söhne einer Witwe wollen Holz hauen um das Schiff zu bauen. Die Mutter bäckt ihnen Kuchen und fragt: Was ist besser der kleine Kuchen mit meinem Segen oder der grosse mit meinem Fluch? Die beiden ältesten ziehen das letztere vor, der jüngere das erstere [1]). Eine Uruisg, der die ältesten nichts von ihrem Kuchen geben, baut dem jüngsten, der ihr Kuchen gibt, in Jahr und Tag das Schiff, und er zieht mit drei Grossen des Hofes aus. Unterwegs treffen sie noch einen, *der einen Strom austrinkt*, einen, *der einen Stier isst*, und einen, *der das Gras wachsen*

1) Wie in Nr. XIII.

hört. Mit ihrer Hilfe entdeckt der Jüngling die unterirdische Riesenhöhle und befreit die Königstöchter, die mit jenen drei Grossen zurückkehren. Er aber muss Jahr und Tag bei einem der Riesen (die beiden andern sind zerplatzt, indem sie mit dem Esser und dem Trinker um die Wette assen und tranken) dienen. Nach Verlauf der Zeit soll ein Adler des Riesen ihn aus der Höhle tragen, kehrt aber unterwegs um, weil er kein Fleisch zum Fressen mehr mit hat. So muss der Jüngling noch ein Jahr bleiben und dann wiederholt sich das nämliche, bis beim dritten Mal der Jüngling *dem Adler ein Stück Fleisch aus seinem eignen Schenkel ausschneidet.* Der Adler trägt ihn nicht nur aus der Höhle, sondern gibt ihm auch eine Pfeife ihn in Noth herbeizurufen. Der Jüngling geht nun in die Stadt jenes Königs, wo die drei Grossen sich als die Befreier der Prinzessinnen ausgegeben haben und sie bald heiraten sollen, als Knecht zu einem Schmied. Die drei Prinzessinnen verlangen von dem Schmied Kronen, wie sie solche bei den Riesen gehabt haben, und der Jüngling schafft durch den Adler die Kronen selbst herbei. Der Schmied gesteht, dass sein Bursche die Kronen gemacht habe, und der König lässt ihn in einem Wagen abholen. Da aber die Diener des Königs den Jüngling nicht höflich genug behandeln, so lässt er sich zweimal durch den Adler aus dem Wagen heraus und Steine hineinschaffen. Erst als ein Vertrauter abgesandt wird, bleibt er im Wagen und lässt sich durch den Adler das Gold- und Silbergewand des Riesen holen. Seine Hochzeit mit der ältesten Königstochter schliesst das Märchen.

Campbell erklärt, dass das Märchen als ganzes kein Seitenstück, in den Einzelheiten aber viele Parallelen habe, am meisten ähnlich sei es dem deutschen Märchen (Grimm Nr. 64) von der goldenen Gans. In der That ist letzteres Märchen dem gälischen insofern sehr ähnlich, als ein graues Männchen einen Jüngling, der ihm von seinem Kuchen mitgetheilt, während zwei ältere Brüder desselben dies nicht gethan, dafür beschenkt, und als ein König von dem Jüngling, bevor er ihm seine Tochter zur Frau gibt, verlangt, dass er ihm einen Mann, der einen Weinkeller austrinke, einen, der einen Brotberg aufesse, und ein zu Land und zu Wasser fahrendes Schiff schaffe, ihm zu allem diesem verhilft. Das norwegische Märchen vom Vogel Dam

(Asbjörnsen Nr. 3), welches Campbell ebenfalls vergleicht, ist insofern ähnlich, als nach ihm zwölf von Riesen entführte Prinzessinnen befreit werden, ein falscher Ritter sich für ihren Befreier ausgibt, der Vogel Dam den in dem Riesenhause zurückgelassenen wahren Befreier auf seinem Rücken fortträgt und dieser Befreier endlich erkannt wird, weil er die Kronen, welche die Prinzessinnen bei dem Riesen trugen, bei sich hat.

Es gibt mehrere deutsche Märchen, in welchen erzählt wird, wie ein König seine Tochter nur dem geben will, der *ein zu Land und zu Wasser fahrendes Schiff baut*, wie ein Jüngling ein solches Schiff bekommt und mit Hilfe mehrerer *wunderbar gearteter Menschen* auch noch weitere Aufgaben des Königs löst und die Hand der Prinzessin erhält. In Wolf's deutschen Märchen und Sagen Nr. 25 versuchen drei Brüder das Schiff zu bauen, aber nur der jüngste bekommt es fertig, weil er gegen eine alte Frau freundlich ist. Auf ihren Rath nimmt er unterwegs einen gewaltigen Esser, einen Trinker, einen Läufer, einen Bläser und einen, dessen Büchse zweitausend Stunden weit knallt, mit ins Schiff und löst mit ihrer Hilfe die Aufgaben des Königs. In einem niedersächsischen Märchen bei Schambach und Müller Nr. 18 baut ein kleines altes Männchen einem Hirtenjungen das gewünschte Schiff, das ohne Wind und Wasser fährt, und räth ihm auf dem Wege zum Könige mitzunehmen, wer ihm begegnen würde. Es begegnen ihm dann ein Esser, ein Trinker, ein Läufer, ein Schütz. In einem schwäbischen Märchen bei Meier Nr. 31 baut ein alter Mann dem jüngsten von drei Brüdern, der mit ihm sein Frühstück getheilt hat, das zu Land und zu Wasser fahrende Schiff, und der Jüngling trifft unterwegs einen Schützen, einen Horcher, einen Laufer und einen, der wenn er einen Zapfen, der in seinem Hintern steckt, losmacht, ein ganzes Königreich vollmachen kann. Müllenhoff S. 457 erwähnt ein ditmarsisches Märchen, in welchem ein alter Mann dem jüngsten von vier Brüdern für einen Aschpfannkuchen das Schiff gibt. Darauf — sagt Müllenhoff — folgt das Märchen von den sechs (oder drei) Dienern. In dem Märchen vom Vogel Greif bei Grimm Nr. 165 gibt ein altes Männchen dem jüngsten von drei Brüdern, der es freundlich behandelt, einen Nachen fürs trockene Land, wie ihn der König für die Hand seiner Tochter verlangt, weiter aber verläuft das Märchen

anders. In einem Märchen bei Pröhle Kinder- und Volksm. Nro. 76 (vgl. dazu pag. XLVII) verlangt eine Königin von ihren drei Söhnen ein zu Land und zu Wasser fahrendes Schiff, der jüngste erhält es von einem alten Männchen, mit dem er sein Frühstück theilt. Ebenso erhält in einem Märchen bei Kuhn und Schwartz Nr. 7 der jüngste Königssohn einen Kahn ohne Pflock und Nagel. In dem Märchen von Rinroth bei Müllenhoff Nr. 21. erhält ein Jüngling von drei alten Weibern, denen er ihr gemeinsames eines Auge genommen und dann wieder gegeben hat, ein Schiff, das man in die Tasche stecken kann und das zu Lande und zu Wasser gehen kann. Mit Hilfe dieses Schiffes und anderer Wundergaben der drei Alten befreit er eine Prinzess von drei Riesen, die er erschlägt; fälschlich gibt sich aber ein anderer für den Befreier der Prinzessin aus, bis er zuletzt entlarvt wird. Nahe verwandt hiermit ist das norwegische Märchen von Lillekort, Asbjörnsen Nr. 24.

Das sind die Märchen, die ich nachweisen kann, in denen ein *Schiff* vorkommt, *das zu Lande und zu Wasser geht.* W. Grimm erinnert in der Anmerkung zu Nr. 165, dass man auch in Finnland von einem goldnen Schiff wisse, das von selbst über Land und Meer fährt (Schiefner in den Mélanges russes II, S. 611) und meint, dass damit vielleicht ursprünglich der Lauf der Sonne angedeutet werden sollte. Ein wunderbares Schiff, das sich wie ein Tuch zusammen falten liess, fertigten die Zwerge dem Freyr, s. Grimm's Mythologie S. 197.

Was die *wunderbar begabten Menschen* betrifft, so bemerkt Campbell S. 249 dass in einem andern gälischen Märchen noch mehr der Art vorkommen, und erinnert dann an Grimm's Nr. 71, und die Anmerkungen dazu. Man vergl. auch Benfey's Aufsatz über das Märchen von den „Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften," Ausland 1858, Nr. 41 – 45.

Der eigenthümliche Zug des gälischen Märchens, dass der Held *sich selbst Fleisch aus dem Schenkel ausschneidet* und es dem Adler gibt, erinnert an buddhistische Legenden, vgl. Benfey's Pantschatantra I, 216 f. und 388 ff., und kommt vor in dem auch sonst verwandten slavonischen Märchen vom Vogel Einja. (Vogl Volksm. S. 111).

Dem Adler des gälischen Märchens entspricht, wie schon

oben bemerkt, in einem norwegischen der Vogel Dam, der — wir wissen nicht warum — den Königssohn aus der Riesenwohnung fortträgt. In dem ungarischen Märchen von der Speckfestung (Gaal S. 77), welches in mehreren Punkten mit dem norwegischen zusammen stimmt (vgl. auch Grimm III, 346), trägt ein Greif den Königssohn, der die Eier der Greifen vor dem Hagel geschützt hat, wie Milan im slavonischen die Jungen des Einja vor einem Drachen, aus Dankbarkeit auf seinem Rücken aus dem unterirdischen Drachenreiche. Der Schluss der ungarischen Märchen ist dem gälischen ähnlich, indem der Königssohn unerkannt als Schneider-, Schuster- und Goldschmiedegesell dient und Gegenstände aus den Drachenschlössern herbeischafft, welche die von ihm befreiten Prinzessinnen verlangen, und dadurch endlich seine Erkennung herbeiführt.

XVII. Maol.

Eine Witwe hat *drei Töchter*, die ausziehen wollen ihr Glück zu suchen. Sie bäckt Kuchen und fragt jede, ob sie die *grössere Hälfte und ihren Fluch*, oder die *kleinere und ihren Segen* haben wolle [1]). Nur Maol, die *jüngste*, will den Segen. Die beiden ältesten binden unterwegs drei mal Maol fest, weil sie sie nicht mit sich haben wollen, aber der Mutter Segen macht sie immer wieder frei. Sie kommen nun in das Haus eines Riesen und schlafen mit in den Betten der drei Riesentöchter. Nachts will der Riese sie tödten lassen, aber Maol hat *ihre und der Riesentöchter Halsbänder heimlich vertauscht*, und so werden die Riesentöchter umgebracht und der Riese trinkt ihr Blut. Dann fliehen die Schwestern und ein Fluss hemmt die Verfolgung des Riesen. (In einer Fassung reisst sich Maol ein *Haar* aus und macht daraus eine *Brücke*. In einer dritten ist eine *Brücke aus zwei Haaren* über dem Strom, über die Maol die Schwestern trägt). Sie kommen zu einem Pächter, der ihnen seine drei Söhne verspricht, wenn Maol ihm des Riesen *Kämme*, sein *Schwert* und seinen *Bock* bringe. Die beiden ersten Gegenstände stiehlt Maol glücklich, als sie aber den Bock stehlen will, fängt sie der Riese. Sie bestimmt sich selbst die Todesart, sich in Milchsuppe todt zu essen, in *einem Sack aufgehängt* und *darin mit Knitteln* zerschlagen und ins Feuer geworfen zu werden. Sie verschüttet

1) Vgl. Nro. XIII.

die Suppe und stellt sich todt. Der Riese bindet sie in den Sack und hängt ihn auf und geht in den Wald Holz holen. Da beredet Maol die alte Mutter des Riesen, wer in dem Sacke stecke, wäre in der *Goldstadt*, und die alte lässt sich an ihrer Stelle in den Sack stecken und wird von dem Riesen todt geschlagen. Vergeblich rief sie: Ich selbst bin's! Der Riese antwortete: Ich weiss es wohl! Als der Riese dies dann entdeckt, setzt er den mit dem Bock entflohenen Mädchen nach und holt sie am Flusse ein, über den er aber nicht kann. Er fragt Maol, was sie an seiner Stelle thun würde, um über den Fluss zu kommen. Sie antwortet: ihn austrinken. *Er trinkt bis er platzt.* Die drei Schwestern heiraten nun die drei Brüder.

Campbell erwähnt noch mehrere gälische Variationen, deren Abweichungen meist unbedeutend sind. Die Abweichungen bezüglich der Brücke habe ich mitgetheilt.

In einer Fassung ist der Pachter ein König und die Diebstähle Maols und ihre List dabei werden ausführlich erzählt. Maol wird nicht in einem Sack, sondern in einem geschlachteten Bock aufgehängt und beredet dann des Riesen Weib sich hineinstecken zu lassen, indem sie sie neugierig macht auf den schönen Anblick, den sie habe.

Die *Vertauschung der Halsbänder* kömmt in Perrault's petit poucet und in einem Tiroler Märchen (Zingerle, Kinderm. aus Süddeutschland S. 237) als Vertauschung der Kronen der Riesenkinder mit den Mützen der Geschwister Däumlings vor, ebenso in der Gräfin d'Aulnoy Märchen l'oranger et l'abeille, wo Aimée ihrem Geliebten die Kronen der Riesenkinder aufsetzt.

In Bezug auf die List, durch die Maol aus dem *Sack* entkommt, verweise ich auf die Bemerkungen zu Nro. XXXIX.

Dass der Riese den *Fluss austrinken will und dabei zerplatzt* ist ein mehrfach vorkommender Zug, z. B. Grimm III, S. 96, Müllenhoff S. 400, Kuhn und Schwartz S. 321.

XVII. a. Fabeln.

Mehrere kurze Thiermärchen und Fabeln, darunter einige bekannte vom *Fuchs*, das Märchen vom *Wolf*, der auf Rath des Fuchses im Eise den Schwanz einbüsst (S. 272), welches Märchen noch im Volksmund lebt bei den

Wenden (Haupt und Schmaler Volkslieder der Wenden II, 166) und auf den Bär übertragen bei den Norwegern (Asbjörnsen Nr. 17) und Ehsten (Grimm R. Fuchs CCLXXXVI) und zwischen Fuchs und Hase spielend in Schwaben (Birlinger Nimm mich mit! S. 54), das Märchen vom *Adler und Zaunkönig* (S. 277), über welches man vgl. Grimm's Anmerk. zum 171sten Märchen und Pfeiffer's Germania VI, 80. Auch einiges Sprichwörtliche und Auslegungen von Thierstimmen werden mitgetheilt.

XVII. b. Der Bürgermeister von London.

Geschichte von einem Hochländer, der dreimal von einem schönen Mädchen träumt und auszieht sie zu suchen. In London findet er sie als Tochter des Bürgermeisters und wird mit ihr bekannt; zieht aber auf ihren Wunsch ein Jahr lang wieder in seine Heimat. Nach Verlauf des Jahres wandert er wieder nach London und trifft unterwegs mit einem Sachsen zusammen, der die Tochter des Bürgermeisters heiraten will. Er sagt, er gehe nach London, um zu sehen was aus der *Saat geworden, die er in einer Strasse gesät.* Unterwegs theilt er dem Sachsen von seinem Essen mit, hüllt ihn bei Unwetter mit in seinen Plaid und trägt ihn über einen Bach. Dabei macht er ihm Vorwürfe, dass er ohne *Mutter* [d. i. Nahrung], ohne *Haus* [d. i. Schirm oder Kutsche] und ohne *Brücke* [d. i. Pferd] reise. In London erzählt der Sachse seinem künftigen Schwiegervater von den albernen Reden des Gälen. Der Bürgermeister aber erkennt den guten Sinn der Reden und sucht die Bekanntschaft des Gälen. Die Tochter des Bürgermeisters verkleidet sich und der Gäle lässt sich nach dem Gesetz das Mädchen von dem Bürgermeister, der sie nicht erkennt, zur Frau geben. Als dann der Bürgermeister die List erfährt, freut er sich doch, dass seine Tochter einen so schlauen Burschen bekommen hat.

XVII. c. Der listige schwarze Kämpe.

Eine nicht überall klare und gut zusammenhängende Erzählung, untermischt mit rhythmischen allitterierenden Bruchstücken, wahrscheinlich Resten einer bardischen Dichtung. Der Held *wirft Aepfel in die See* und *schreitet auf ihnen* von Schottland nach Irland, spielt wunderbar Harfe, zerbricht Harfen und macht wieder neue aus der Asche der verbrannten, be-

lebt Getödtete wieder, heilt Kranke, denen kein Arzt helfen konnte, lehnt eine *Leiter an den Mond* u. a.

In einer mehrfach abweichenden Version heisst der Held Ceabharnach.

XVII. d. Das Märchen vom schlauen Burschen, dem Sohne der Witwe.

Der Sohn einer Witwe will durchaus *Dieb* werden, obwohl seine Mutter ihm prophezeit, er werde dann auf der Brücke in Dublin gehängt werden. Einst geht sie in die Kirche und der Sohn sagt ihr, die erste Kunst, die ihr auf dem Rückweg genannt werde, wolle er lernen. Er versteckt sich dann und ruft selbst: Dieberei! Nun gibt die Mutter ihre Einwilligung und er geht zu Black Rogue, einem berühmten Diebe, in die Lehre. Bald wird er geschickter als der Meister. Er wettet mit ihm einem Hirten, der einen Widder zum Hochzeitsgeschenk fortträgt, den Widder zu stehlen, und führt dies aus, indem er dem Hirten vorausläuft und *an zwei Stellen* je *einen Schuh* hinstellt. Den ersten Schuh lässt der Hirt stehen, als er aber den zweiten sieht und so ein Paar zu bekommen hofft, läuft er zurück und lässt den Widder liegen, den der versteckte Dieb nun stiehlt. Der Dieb stiehlt dem Hirten dann eine Ziege, indem er das Blöken des Widders nachahmt und so ihn veranlasst die Ziege anzubinden und den Widder zu suchen. Ebenso einen Stier. Dann kömmt er mit Black Rogue an einen Galgen und schlägt vor zu probieren wie das Hängen thue. Black Rogue soll ihn zuerst aufhängen, bis er mit den Beinen strampelt, und dann loslassen. Er erklärt, es habe ihm sehr gut gethan und er habe vor Vergnügen gestrampelt. Black Rogue soll es nun auch versuchen und pfeifen, wenn er genug hat. Der Bursche zieht ihn immer höher, Black Rogue kann natürlich nicht pfeifen und kommt so um. Er geht nun zu einem Zimmermann in Dienst und bricht mit ihm mehrmals in des Königs Vorrathshaus [1]) ein. Der König setzt auf den Rath des Seanagal ein Fass Pech [2])

1) In einer Variante (S. 353) Schatzkammer, in die sie durch einen losen Stein gelangen.

2) Nach einer anderen (S. 353) Version eine Fuchsfalle.

unter die Oeffnung. Der Meister bleibt das nächste Mal darin stecken und der Bursche haut ihm den Kopf ab und begräbt ihn im Garten. Um zu erfahren wer die kopflose Leiche sei, lässt der König sie öffentlich herumtragen. Als die Frau des Meisters beim Anblick der Leiche schreit und sich so zu verrathen droht, haut sich der Bursch rasch in den Fuss und erklärt den Soldaten, dass die Frau deshalb geschrieen habe. Hierauf lässt der König die Leiche an einen Baum hängen und bewachen. Der Dieb führt ein Pferd mit Whiskyfässern beladen an der Wache vorüber, die Soldaten nehmen ihm den Whisky ab, berauschten sich und er stiehlt die Leiche und begräbt sie im Garten. Der König lässt nun die Soldaten ein Schwein überall herumführen, damit es die Leiche aus der Erde wühle. Als die Soldaten zum Hause der Witwe des Zimmermanns kommen, ladet der Dieb sie ein und bewirthet sie, und während sie essen und trinken, tödtet er das Schwein und verscharrt es. Die Soldaten werden hierauf an verschiedenen Orten in Quartier gelegt und sollen Acht haben wo sie Schweinefleisch finden, über welches die Leute sich nicht genügend ausweisen können. Der Dieb ermordet die im Hause der Witwe liegenden Soldaten und reizt das andre Volk auf die übrigen auch zu tödten. Der Seanagal, der alle bisher erwähnten Massregeln dem König gerathen, räth ihm jetzt ein Fest zu geben und alles Volk einzuladen. Der welcher so kühn sein würde mit der Königstochter zu tanzen müsse der Thäter sein. Das Volk erscheint und der Dieb auch. Er fordert die Prinzess zum Tanze auf, und während des Tanzes macht ihm der Seanagal, dann auch die Prinzess zum Kennzeichen heimlich einen schwarzen Strich. Aber er bemerkt dies und macht heimlich vielen andern auch schwarze Striche. Da verkündet endlich der König, der Ausführer dieser Streiche solle die Prinzess heiraten und die Krone erben. Nun wollen alle, die schwarze Striche haben, die Thäter sein. Ein kleines Kind soll entscheiden: wem es einen Apfel gibt, der sei der rechte. Das Kind gibt den Apfel dem Dieb, der einen Holzspahn und eine Maultrommel in der Hand hat, und er heiratet die Prinzess. Nach einiger Zeit kömmt er mit der Prinzess auf die Dubliner Brücke. Er gedenkt der nicht eingetroffenen Prophezeiung der Mutter und im Scherz hängt er sich mit dem Taschentuch der Prinzess, das diese hält. Plötzlich erschallt

ein Ruf: Das Schloss brennt! Vor Schreck lässt die Prinzess das Tuch los, der Dieb fällt und zerschmettert sich den Kopf. Der Ruf war nur von spielenden Kindern geschehen.

Der Theil des Märchens *vom Einbruch im königlichen Vorrathshause bis zur Heirat mit der Prinzessin* ist eine alte weitverbreitete Geschichte. Die älteste uns bekannte Fassung ist das *ägyptische* Märchen von König Rhampsinit's Baumeister und dessen Sohne, welches Herodot II, 121 uns überliefert hat und welches ich als allbekannt voraussetzen darf. Auch Campbell hat dies natürlich nicht übersehen und leitet von ihm den Ursprung des gälischen Märchens her, indem er meint, dass schottische Studenten das Herodotische Märchen verbreitet hätten. Allein diese Vermuthung ist unbedingt abzuweisen, da das gälische — wie wir gleich sehen werden — viel mehr mit andern Märchen, als dem Herodotischen übereinstimmt. Einen Theil des ägyptischen Märchens erzählten auch *die alten Griechen* (Charax bei Schol. Aristoph. nub. 508 und Pausanias IX, 37, 3) und zwar von Trophonios und seinem Bruder oder Vater Agamedes, die dem König Hyrieus in Hyria oder dem Augeias in Elis ein Schatzhaus bauten und einen Stein der Mauer so einfügten, dass man ihn leicht von aussen herausnehmen konnte, und so den Schatz bestahlen, bis endlich der König Schlingen legte, in denen Agamedes sich fieng, worauf ihm Trophonios das Haupt abschnitt.

An diese antiken Erzählungen reihen sich zahlreiche spätere. Vielfach mit dem gälischen Märchen stimmt die Erzählung in dem oben erwähnten französischen Gedicht *Dolopathos* (Loiseleur a. a. O. II, 122. Ed. Brunet S. 183.). Hiernach bricht der ehemalige Schatzmeister eines Königs mit seinem Sohn in das Schatzhaus ein. Auf den Rath eines alten Blinden wird durch ein angebranntes Strohfeuer und den hinausziehenden Rauch das eingebrochene und schlecht wieder geschlossene Loch entdeckt und ein Fass mit Pech unter die Oeffnung gestellt. Der Vater fällt hinein und lässt sich vom Sohne den Kopf abschneiden. Auf Rath des Alten wird der Leichnam durch die Stadt geschleppt, und die Familie würde sich durch ihr Klagen verrathen haben, wenn nicht der Sohn sich in die Hand gehauen und das Wehklagen dadurch erklärt hätte. Den von 20 schwarz und 20 weiss gekleideten Rittern bewachten Leichnam enführt der Sohn Nachts, indem er sich auf einer

Seite weiss, auf der andern schwarz kleidet. Hierauf schreibt der König auf den Rath des Alten ein Turnier aus und lässt die Tapfersten im Palast schlafen, in der Voraussetzung dass der Listige sich zum Bett der Prinzessin schleichen wird, die ihm aber ein schwarzes Zeichen auf die Stirn machen soll. Aber der Listige merkt dies und entwendet die Farbenbüchse und zeichnet alle andern Ritter und den König selbst. Da sagt der Blinde, der müsse der Gesuchte sein, dem ein Kind ein Messer reichen werde. Aber jener versieht sich mit einem Spielwerk, einem hölzernen Vogel, und reicht ihn dem Kinde dar, so dass es scheint, als habe das Kind nur mit ihm getauscht. Da gibt ihm der König seine Tochter zur Frau. Die vielfache Uebereinstimmung mit dem gälischen Märchen liegt auf der Hand. Besonders hervorzuheben ist der letzte Zug, der sonst nirgend weiter vorkommt, von der Entscheidung des Kindes durch Darreichung eines Messers, im gälischen eines Apfels. Es scheint eine Art Gottesurtheil sein zu sollen: ein unverdorbener Kindersinn trifft was die Weisesten nicht treffen. Der Dieb macht aber, dass es erscheint als sei das Kind durch das Spielwerk zu ihm gelockt worden. Im Gälischen hat der Dieb die Entdeckung durch das Kind nicht zu fürchten, sondern zu wünschen. Was als das ursprünglichere anzusehen sei lasse ich dahingestellt.

Die Erzählung aus dem Dolopathos findet sich auch in deutscher Prosa in der ebenfalls oben erwähnten Leipziger Handschrift (Altd. Blätter 1, 136), geht aber dort nur bis zur Entwendung des Leichnams, und hat den eignen Zug, dass der Sohn, nachdem er sich erst verwundet, auch sein Kind in einen Brunnen wirft, um die Klage über den zum zweiten Mal vorübergeschleppten Leichnam zu rechtfertigen.

Ein *altniederländisches* Gedicht '*der Dieb von Brügge*' (Haupts Zeitschrift für deutsches Alterthum 5, 385 — 404) erzählt: Zwei grosse Diebe von Paris und Brügge verbinden sich, um das Schatzhaus des Königs von Frankreich zu bestehlen. Auf Rath eines alten Ritters wird durch ein Strohfeuer die von ihnen gemachte Oeffnung entdeckt und ein Pechkessel darunter gesetzt. Der Dieb von Paris fällt hinein und lässt sich vom Brügger den Kopf abhauen. Als die Leiche herumgeschleppt wird und die Frau des Todten jammert, haut sich der Dieb von Brügge in die Hand. Als die Knechte dem König und dem Ritter dies

melden, erkennt der Ritter, dass jener der Thäter gewesen sein muss, und schickt die Knechte wieder zurück in jenes Haus, das sie aber leer finden. Nun lässt der König auf Rath des Alten die Leiche an den Galgen hängen und von 12 Wächtern bewachen. Der Dieb beladet einen Karren mit Speisen und einem Fass, darin ein Schlaftrunk, und mit 12 Mönchskutten und fährt Nachts an den Galgen. Die Wächter nehmen ihm das Essen und Trinken und entschlafen, worauf er ihnen die Kutten anzieht und die Leiche raubt. Der Alte gibt dem König einen neuen Rath: Der König soll einladen lassen wer in einem Saale mit der Prinzessin schlafen will; ohne Zweifel wird der Dieb der erste sein, der zur Prinzess sich legen wird; ihn soll die Prinzess mit Farbe zeichnen. Wirklich erscheint der Dieb, hat aber von jenem Schlaftrunk bei sich. Er legt sich zur Prinzess, und als er merkt, dass sie ihn zeichnet, füllt er ihr von dem Schlaftrunk ein, und stiehlt ihr die Farbenbüchse. Dann schleicht er sich zu den anderen Herren in den Betten im Saale, streicht ihnen Schlaftrunk in den Mund, dass sie alle einschlafen, und macht auch ihnen Kreuze an die Stirn. Am andern Morgen nun verspricht der König dem Thäter seine Tochter. Der Dieb gesteht Alles und erhält sie.

Mit Dolopathos, aber in manchem noch mehr mit dem gälischen Märchen übereinstimmend ist eine Novelle des Florentiners *Ser Giovanni*, der seine Novellen im Jahre 1378 zu schreiben begann (Pecorone IX, 1) [1]: Bindo von Florenz baut einem Dogen von Venedig einen Palast nebst Schatzkammer mit einem beweglichen Stein in der Mauer. Kurze Zeit darauf geräth er in Armuth und bestiehlt mit seinem Sohn Richard den Schatz. Der Doge entdeckt durch ein Strohfeuer jene Oeffnung und lässt einen Pechkessel darunter stellen und siedend erhalten. Beim nächsten Besuch fällt der Vater hinein und lässt sich vom Sohne den Kopf abschneiden. Am folgenden Tag wird die Leiche durch die Strassen geschleppt, und weil die Mutter laut jammert, haut sich der Sohn in die Hand. Hierauf wird die Leiche an den Galgen gehängt und bewacht. Auf das Drängen der Mutter sie zu rauben steckt der Sohn Nachts 12 Lastträger in

1) Der Auszug bei Dunlop-Liebrecht S. 263 ist nicht ganz genau und unvollständig.

Mönchskutten und gibt ihnen Masken und Fackeln, steigt selbst zu Pferde, maskiert, schwarzgekleidet, und mit Fackeln, und überrascht so die Wache, die ihn für Lucifer mit Höllengeistern hält und die Leiche rauben lässt. Jetzt lässt der Doge 20 Tage lang kein frisches Fleisch in Venedig verkaufen und dann nur ein Kalb schlachten und das Pfund Fleisch davon für einen Gulden feil bieten. Der Verkäufer soll merken, wer davon kauft, denn der Doge nimmt an, dass der Dieb auch lecker ist und es kaufen wird. Niemand kauft, aber die Mutter Richard's will gern davon haben. Richard verkleidet und beladet sich mit Esswaaren und Wein und begibt sich Nachts an den Ort, wo das Fleisch verkauft wird, und lässt dort — unter einem Vorwande — den Wein zurück, an dem sich die Wächter berauschen und einschlafen, und stiehlt dann das ganze Fleisch. Nun lässt der Doge hundert Arme bettelnd herumgehen, mit dem Auftrag aufzupassen, wo einer etwa Fleisch bekomme. Wirklich gibt Richard's Mutter einem Armen ein Stück Fleisch, aber der Sohn begegnet ihm noch auf der Treppe und schlägt ihn todt. Jetzt schlägt einer der Räthe des Dogen vor, nachdem man vergeblich durch Leckerei versucht habe, durch Ueppigkeit den Dieb auszukundschaften zu suchen. Fünf und zwanzig verdächtige Jünglinge, darunter Richard, werden in den Palast eingeladen und erhalten ihre Betten in einem Saal, wo auch die schöne Dogentochter schläft. Sie hat heimlich einen Topf mit schwarzer Farbe bei sich und soll dem, der zu ihr ans Bett kommt, das Gesicht schwärzen. Keiner wagt es dem Bett der Schönen zu nahen, nur Richard umarmt sie zweimal. Das zweite Mal merkt er, dass sie ihm das Gesicht schwärzt. Er nimmt nun den Topf und macht sich noch vier Striche, allen andern aber zwei, drei, zehn Striche. So erscheinen am andern Morgen alle gezeichnet und der Anschlag des Dogen ist vereitelt. Da verspricht der Doge dem Thäter die Hand seiner Tochter und Verzeihung, und nun gesteht Richard alles [1]).

1) Man sieht wie fern Giovanni von Herodot ist. Und doch heisst es in Rawlinson's Herodot, wie Campbell S. 352 anführt, die Geschichte des Rhampsinit sei im Pecorone wiederholt. Dies kann man nur mit Recht von der Novelle des *Bandello* I, 25 sagen, die wirklich sich genau an Herodot anschliesst, nur alles mehr ausführt. Als Quelle gibt Bandello l'antiche istorie dei regi d'Egitto, d. h. natürlich Herodot, an.

In dieser Darstellung ist besonders hervorzuheben, dass der Dieb Gefahr läuft durch die Entdeckung des in seinem Hause gekochten Fleisches entdeckt zu werden, ebenso wie im gälischen Märchen, wo freilich das Fleisch auf ganz andere Weise in das Haus des Diebes gebracht wird. Derselbe Zug, aber wieder anders verarbeitet, kommt in der Fassung, in der unser Märchen in *Tirol* (Zingerle Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland S. 300) erzählt wird, vor.

Nach dem Tiroler Märchen verbinden sich zwei Beutelschneider aus Preussen und Polen — wie im niederländischen Gedicht zwei Diebe aus Paris und Brügge — und berauben den Schatz eines Herren, indem sie einen unterirdischen Gang graben. Auf den Rath eines alten Beutelschneiders, den der Herr früher einmal gefangen und geblendet hatte — man denke an den Blinden im Dolopathos — wird ein Schlageisen auf das Loch gelegt. Der preussische Dieb fängt sich und lässt sich vom polnischen den Kopf abschneiden. Der alte Blinde räth nun den Rumpf an den Galgen zu hängen und zu bewachen: der Genosse werde ihn Nachts schon holen. Der Rath wird ausgeführt. Der Dieb ladet Wein, mit Schlafpulver vermischt, und 12 Kapuzinerkutten auf ein Wägelchen und fährt Nachts an den Galgen. Dort bohrt er Löcher in das Fass und ruft die Soldaten an ihm zu helfen: sein Fass laufe aus — ganz wie bei Herodot, wo die Zipfel der Weinschläuche aufgegangen sind. — Die Soldaten helfen und er überlässt ihnen dann das ganze übrige Fass. Sie schlafen ein, er zieht ihnen die Kutten an und stiehlt die Leiche. Nun gibt der blinde Beutelschneider dem Herren den Rath, einem Hirsch die Hörner zu vergolden und ihn durch die Strassen zu jagen, der Dieb werde ihn zu stehlen suchen und dabei ertappt werden. Aber der Dieb bringt auf eine sehr listige Weise, die wir hier nicht näher anzugeben brauchen, den Hirsch heimlich in seine Gewalt, ohne dass es jemand merkt. Der Herr fragt nun wieder den alten Blinden um Rath und der erbietet sich den folgenden Tag von Haus zu Haus Suppe zu betteln; wo er Hirschgeruch rieche, da sei der Schelm ertappt. Wirklich kommt er zu dem Dieb und trifft ihn über dem Hirschbraten. Er erhält seine Suppe und macht, um das Haus zu kennzeichnen, drei Röthelstriche über die Hausthür. Aber der Dieb merkt das, löscht sie aus und macht die Striche an das Haus

des Herren. Jetzt bleibt dem Herrn nichts anderes übrig als dem, der alle jene listigen Streiche ausgeführt, eine Belohnung zu versprechen, worauf sich der Dieb meldet.

Hier haben wir also wie im gälischen und im Pecorone den Zug, dass der Dieb beinahe durch das Kochen eines gewissen Fleisches verrathen wird. Am natürlichsten und ungezwungensten ist die Sache wohl im gälischen. Die Selbstverwundung des Diebes fehlt im Tiroler Märchen, ebenso der Versuch mit der Tochter des Beraubten, doch sind hiervon die rothen Striche übrig geblieben, aber anders verwandt.

Eingewebt ist das Märchen vom Schatzhause und in eigener Weise behandelt in dem französischen Ritterroman vom Ritter *Berinus und seinem Sohn Aigres vom Magnetberge*, von dem ein Auszug in den Mélanges tirés d'une grande bibliothèque II, p. 225 ff. steht [1]). Der Kaiser Philipp in Rom hat eine Schatzkammer sich bauen lassen, in deren Mauer der Baumeister einen Stein lose gelassen hat. Vom Sohne des Baumeisters erfährt dies der Ritter Berinus und bestiehlt den Schatz mehrmals. Die Schatzmeister bemerken den Raub und entdecken den Weg des Räubers durch Strohfeuer und den hinausziehenden Rauch. Ein Fass mit Pech wird darunter gesetzt und Berinus fällt beim nächsten Besuche hinein. Sein Sohn Aigres, der nicht Genosse des Diebstahls ist, sondern zufällig in die Nähe des Thurms kommt, haut ihm den Kopf ab. Der Rumpf wird am anderen Tag auf Befehl des Kaisers an den Galgen gehängt und bewacht. Aigres verkleidet sich und greift in der Morgendämmerung (à la pointe du jour) die Wächter an und raubt den Leichnam. Niemand hat ihn erkannt, aber einer hat gehört, dass er beim Angriff den Namen der Prinzess Nullie ausgerufen hat. Es muss also ein Anbeter von ihr gewesen sein. Auf Rath eines seiner Weisen lässt nun der Kaiser seine Edeln, darunter auch Aigres, zum Abendessen einladen und lässt ihnen dann im grossen Saal Betten herrichten, mitten darunter auch das Bett der schönen Nullie, der sich jedoch bei Todesstrafe keiner nahen soll. Wie vorauszusehen eilt in der Nacht Aigres aus Bett der

1) Auf diesen Roman haben verwiesen Dunlop-Liebrecht S. 264, wo jedoch der Auszug ungenügend und falsch ist, und Loiseleur I, 148, letzterer ohne näher einzugehen.

Geliebten und diese, die ihn nicht gleich erkennt — Nullie und Aigres liebten sich nämlich schon lange heimlich — berührt ihn, wie sie ihrem Vater versprochen, mit ihrem Daumen, den sie in eine schwarze Farbe getaucht, die nicht wegzubringen ist. Als sie ihn aber erkennt, enthüllt sie ihm den Anschlag des Vaters, und Aigres zeichnet nun in gleicher Weise alle schlafenden Edlen. Am Morgen ist der Kaiser rathlos, bis eine der Hauptpersonen des Romans, der verwachsene kluge Töpfer Geoffroi erscheint, alle betrachtet und erklärt, alle andern Ritter hätten den Abdruck eines Mannesdaumen auf der Stirn, nur einer den Abdruck eines Frauendaumen, er also sei der Schuldige. Der weitere Verlauf berührt uns hier nicht [1]).

In verschiedenen Bearbeitungen der *sieben Weisen* (im französischen Prosaroman bei Loiseleur I, 146, II, 29, im französischen Gedicht, ed. Keller, v. 2850 ff., in Hans von Bühel's Diocletian v. 2041 ff., in den deutschen Gesta Romanorum ed. Keller cp. LXXIV, in den englischen seven wise masters bei Ellis specimens of early english metrical romances, new ed. by Halliwell, London 1848, S. 423) wird nur erzählt, wie Vater und Sohn in die Schatzkammer des Kaisers Octavianus zu Rom einbrechen, wie der Vater gefangen wird und der Sohn ihm das Haupt abschlägt und in einen Graben oder sonst wohin wirft, wie am nächsten Tag der Leichnam herumgeschleppt wird und der Sohn, als die Angehörigen jammern, sich in die Hüfte haut, dann aber sich um den an den Galgen gehängten Leichnam nicht weiter bekümmert. Diese Geschichte wird in den sieben Weisen von der Königin erzählt als Beispiel von Schlechtigkeit eines Sohnes gegen den Vater. Im *Erasto* cap. 15 wird die Geschichte ebenso erzählt, aber nach Aegypten verlegt. Ferner hat der König zwei Schatzmeister und der eine entdeckt den Einbruch des anderen und stellt das Gefäss mit Pech vor das Loch. Der Sohn end-

1) Im Vorübergehen bemerke ich, dass die in den arabischen 7 Vezieren und im griechischen Syntipas erzählte Geschichte von den 'Schelmen' (s. Keller Einleitung zum Romans des sept sages S. CL) mit Abweichungen sich im Roman von Berinus wiederfindet (Mélanges S. 232 ff.). Ueberhaupt wäre es der Mühe werth den seltenen Roman im Original genauer kennen zu lernen, da die Auszüge in den Mélanges nicht immer genügen. Das von Dunlop citirte englische Gedicht 'the story of Beryn' ist mir auch unzugänglich.

lich haut zuletzt nicht sich in's Bein, sondern die Mutter, die daran stirbt.

Ein *deutsches* Märchen (J. W. Wolf Hausmärchen S. 397) erzählt: Hans Kühstock, der Räuberhauptmann, beraubt mit einem Leinweber den königl. Schatz, indem er das Fenster mit einem Zauberstab öffnet Der König befragt gefangene Räuber und diese meinen, nur ihr Hauptmann könne der Thäter sein, und legen Schlingen um das Fenster. Darin fängt sich der Leinweber, aber H. schneidet ihm den Kopf ab. Nun wird die Leiche auf den Rath der Räuber an den Galgen gehängt und bewacht, aber H. kauft 12 Pfarrerröcke und Branntwein, in den er einen Schlaftrunk giesst, und verkauft das Getränk Nachts den Wächtern, die davon einschlafen. Er zieht ihnen die Kutten an und stiehlt. die Leiche und wird nicht entdeckt. Bei Pröhle Märchen für die Jugend No. 38 haut ein Maurerlehrling seinem Meister, der sich in der Schlinge gefangen hat, den Kopf ab, uad verwundet sich dann am Fuss, als die Meisterin über die vorbeigeschleppte Leiche jammert. Die Leiche stiehlt er vom Galgen, indem er die Soldaten durch einen Schlaftrunk berauscht und ihnen Schäferröcke anzieht. Andern Tags würden ihn die Soldaten an seinen blauen Augenbraunen erkannt haben, wenn er sie nicht gefärbt hätte. Auf sein Geständniss erhält er die Prinzess zur Frau.

In *Dänemark* (Etlar Eventyr og Folkesagn fra Jylland, Kopenh. 1847, S. 165) wird von Klaus Schulmeister, der im 14. Jahrhundert, als Graf Geert Jütland beherrschte, wirklich gelebt haben soll, erzählt, dass er in des Grafen Schatzkammer einbrach. Der Maurer, der die Schatzkammer gebaut hat, entdeckt durch den herausziehenden Rauch eines Strohfeuers die Stelle, durch die Klaus eingebrochen ist. Ein Theerfass wird unter die Stelle gesetzt und beim nächsten Einbruch fällt Klausens Sohn hinein. Klaus schneidet ihm das Haupt ab. Am andern Tag wird die Leiche durch die Strassen geschleppt und Klausens Frau hätte die Sache durch ihr Klaggeschrei verrathen, wenn nicht Klaus sie rasch mit dem Messer, womit sie eben Brot geschnitten hatte, in die Hand geschnitten hätte. Die Erzählung verläuft dann in ein anderes Märchen, das wir unten bei dem 39sten gälischen Märchen besprechen.

Dies sind die mir bekannten Gestaltungen des Märchens vom Schatzhaus des Königs und dem Dieb, der zuletzt die Hand der

Prinzessin erhält. Die gälische Fassung ist, wie man sieht, eine der besten. Ursprünglich sind die Helden ein Baumeister und sein Sohn. Merkwürdig ist, dass der Zug bei Herodot, dass die Königstochter feil sitzt und von jedem sich den klügsten und schlimmsten Streich erzählen lassen soll, um so den Dieb zu entdecken, in keiner andern Fassung vorkommt. Ueberall ist dafür eingetreten, dass sie den, der bei ihr liegt oder mit ihr tanzt, wie im gälischen, kennzeichnen soll.

Doch das bisher Besprochene war nur ein Theil des gälischen Märchens, in dem ja noch hinzugefügt ist, wie der Held als Dieb lernt, verschiedene Probestücke besteht, seinen Lehrer übertrifft und listig umbringt [1]), und wie er endlich die Prophezeiung seiner Mutter erfüllt. Dass Knaben oder Jünglinge als Diebe lernen kommt öfter in Märchen vor, z. B. Grimm No. 68, 129 und 192, Wolf Hausmärchen S. 397, Vernaleken Mythen Oesterreichs S. 27, Meier No. 55, Kuhn und Schwartz S. 362, Schleicher lit. Märchen S. 13, Asbjörnsen No. 34.

Wenn der Junge im Gälischen der Mutter sagt, er wolle das Handwerk lernen, was sie beim Gang zur Kirche zuerst nennen höre, und dann selbst 'Dieberei!' ruft, so erinnert dies an Grimm Nro. 68, wo der Küster dem Bauern, der zu Gott ruft, was sein Sohn wohl lernen soll, hinter dem Altar vorruft: 'Das Gaudieben', oder an Wolf deutsche Märchen und Sagen S. 30, wo der Küster der betenden Mutter zuruft: 'Dieb!'

Die Art wie der Dieb den Widder stiehlt, nämlich durch das Hinlegen einzelner Schuhe, und wie er dann das Brüllen nachmacht, kommt im norwegischen Märchen vor (Asbj. Nro. 34)[2]); im schwäbischen vom klugen Martin (Meier Nro. 55), der zuletzt auch die Kaiserstochter erhält, legt der Dieb ein Essbesteck einzeln hin; H. Kühstock endlich (Wolf S. 398) legt Säbel und Scheide einzeln hin.

XVIII. Die Kiste.

Ein Königssohn zieht aus eine Frau sich zu suchen. Er findet ein Mädchen, das ihm gefällt, der Vater verlangt aber

1) Die Geschichte vom Erproben des Galgens kommt noch einmal einzeln in Campbell's Sammlung vor, II, 257.

2) Dass der Dieb sich mehrmals scheinbar aufhängt, kommt auch bei Kuhn und Schwartz S. 363 und bei Schambach und Müller Niedersächsische Sagen und Märchen S. 318 vor.

100 Pfund für sie. Er aber hat nur 50, deshalb borgt ihm sein Wirth noch 50 unter der Bedingung, dass er sich, wenn er binnen Jahr und Tag nicht bezahlt, *einen Streifen Haut von Kopf bis zu Fuss ausschneiden lasse.* Der Königssohn zieht nun mit seinem Weibe nach Hause. Nicht lange ist er in ihrem Besitz, als er einen Schiffscapitain trifft und mit ihm sein Reich wettet um die Treue seiner Frau. Der Capitain besticht eine Magd und gelangt *in einer Kiste* in das Schlafzimmer der Königin und entwendet der Schlafenden Ring und Kette und bringt sie dem König. Der glaubt die Wette verloren zu haben und geht ins Weite, der Capitain aber zieht ins Königshaus. Die Königin zieht *Mannskleider* an und sucht ihren Mann. Sie tritt bei einem Herrn als Stallknecht in Dienst und trifft dort auf ihren Mann, der sie aber nicht erkennt. Er trieb sich als wilder Mann herum, ward durch sie gefangen und dient nun als Stallknecht. Sie erbittet sich einmal Urlaub nach Hause zu reisen und nimmt ihren Mann mit. Sie kommen zu jenem Wirthshaus, das dem Haus ihres Vaters gegenüber lag. Der Wirth will nun sein Recht und ihm den Streifen aus der Haut schneiden. Sie erklärt aber, dass er das nur thun dürfe *ohne einen Tropfen Blut zu vergiessen*, und befreit ihn so. Nun nimmt sie ihn am andern Morgen mit ins Haus ihres Vaters, der sie natürlich nicht erkennt, wohl aber ihren Mann, und ihn hängen lassen will, weil er nichts von seiner Frau weiss. Sie errettet ihn aber vom Tod, indem sie sagt, dass er sie gekauft habe, also alles was er wolle mit ihr machen könne, ebenso wie sie ein fünfmal theureres Ross so eben gekauft und dann erschossen habe. Nachher gibt sie sich dem Vater, den Schwestern und ihrem Mann zu erkennen und kehrt mit letzterem in seine Heimat zurück. Dort entlockt sie dem Capitain das Geheimniss mit der Kiste. Er wird gehängt und sie kommen wieder in den alten Besitz.

Hier haben wir die eigenthümliche Verbindung zweier sonst nicht verbundener Stoffe: der Geschichte *von der treuen, in Folge einer Wette der Untreue geziehenen Frau*, die Shakespeare's Cymbeline zu Grunde liegt, und der Geschichte *von dem Gläubiger, der sich von seinem Schuldner ein Stück seines Fleisches verschreiben lässt, und von dem klugen Ausspruch der verkleideten Frau des Schuldners*, der Geschichte also, die Shakespeare's Kaufmann von Venedig zu Grunde liegt. Campbell ist die Verwandtschaft

mit den beiden Meisterwerken Shakespeare's natürlich nicht entgangen, und er bespricht ausserdem noch Decamerone II, 9, woher Shakespeare den Stoff zu seinem Cymbeline wahrscheinlich entlehnt hat. Was den ersteren Stoff betrifft, so vergl. man die Nachweise von v. d. Hagen Gesammtabent. III, S. LXXXIII ff. und Dunlop-Liebrecht 224. Dazu kommt noch ein deutsches Märchen bei Wolf Hausmärchen S. 355 und ein rumänisches im Ausland 1856, S. 1053. Die Kiste, in der in unserem Märchen der Versucher sich in das Gemach der schlafenden Gattin tragen lässt, kommt nur noch im Boccaccio und dessen Nachfolgern vor. Im rumänischen und im deutschen Märchen lässt sich der Versucher nicht selbst, wohl aber eine von ihm darum angegangene Hexe in einer Truhe in das Zimmer tragen. Dass die treue Gattin in Männertracht umherzieht und so dann unerkannt mit ihrem Mann zusammentrifft, kommt auch in der ältesten indischen Gestalt der Geschichte bei Somadeva I, S. 137 vor, sodann bei Boccaccio, in Timoneda's Patrañuelo 22, im rumänischen und deutschen Märchen und in einer norwegischen Erzählung, die E. Beauvois in seinen Contes populaires de la Norvège, de la Finlande et de la Bourgogne, Paris 1862, S. 8 aus J. Aasen's Proever af Landsmaalet i Norge, Christiania 1855, S. 74, übersetzt hat.

Ueber die Verschreibung des Stückes Fleisch vom eignen Körper vgl. die Erörterung und Nachweise von Simrock Quellen Shakespeare's III, 183 ff., Dunlop-Liebrecht S. 261 f. und Benfey Pantschatantra 1, 391—407. Mit dem gälischen Märchen stehen nur diejenigen Erzählungen in näherer Verwandtschaft, in denen bei sonstiger Abweichung vom gälischen und untereinander doch ebenfalls ein Liebhaber zu der Schuldverschreibung sich entschliesst, um durch das geliehene Geld in den Besitz der Geliebten zu kommen, und in denen dann diese später ihren Geliebten, der nun ihr Gatte geworden, in männlicher Verkleidung durch ihre kluge Entscheidung rettet. So im Dolopathos v. 7096 - 7497 (bei Loiseleur II, 211, vgl. 127), in einigen Redactionen der Gesta Romanorum (Grässe's Uebersetzung II, 163) und in einer bosnischen Erzählung, wie sie noch heutzutag erzählt wird (Grenzboten 1853, II, 1, 455) [1]. In Giovan-

1) Diese interessante Erzählung ist Benfey entgangen. Ein Jude bedingt sich von einem jungen Mann, der Geld braucht um seine arme Geliebte heiraten zu können, aus, dass er ihm aus der Zunge eine Drachme

ni's Pecorone IV, 1, dem Shakespeare seinen Stoff entlehnte. verschreibt sich nicht der Liebhaber selbst, sondern ein Verwandter oder Freund des Liebhabers, um diesem das nöthige Geld zu schaffen. Eigen ist dem gälischen Märchen, dass ein Streifen Fleisch vom Kopf bis zu den Füssen herausgeschnitten werden soll, im bosnischen ein Stück Zunge, sonst ganz allgemein ein Stück Fleisch. Der Ausspruch, dass dabei kein Blut vergossen werden darf, kömmt auch in den Gesta Romanorum vor. Sonst lautet der Ausspruch, dass nicht mehr und weniger als ein bestimmtes verschriebenes Gewicht geschnitten werden darf, im Pecorone mit Hinzufügung des Verbotes des Blutvergiessens.

Die Verbindung beider Stoffe lag insofern nicht gar zu fern, als in beiden die Verkleidung einer Gattin in Männertracht vorkömmt.

XIX. Die Erbschaft.

Ein Landmann sagt sterbend seinen drei Söhnen, dass sie nach seinem Tod an einer bestimmten Stelle eine Summe finden würden, in die sie sich theilen sollen. Als sie aber nach seinem Tod zusammen an den Ort gehen, finden sie nichts. Sie suchen bei einem alten Freunde des Vaters Rath. Der behält sie einige Tage bei sich und erzählt ihnen dann eine Geschichte: Ein Jüngling liebt ein Mädchen und sie verloben sich. Der Vater des Mädchens verheiratet sie aber mit einem andern reichen Manne. Am Hochzeitsabend weint die Braut, und als der Bräutigam von der Braut ihre Verlobung erfährt, führt er sie selbst zum Haus ihres Verlobten. Der aber, von dem Edelmuth des Bräutigams gerührt, löst die Verlobung vor einem Priester auf und schickt sie zu ihrem Gatten. Auf dem Wege dahin treffen sie drei Räuber und fallen sie an. Sie erzählt ihnen ihre Geschichte und bietet ihnen das Geld an, das sie bei sich hat. Zwei der Räuber nehmen davon, der dritte aber nimmt nichts und geleitet sie zu ihrem Gatten. Dies erzählt der Alte den Jünglingen und fragt, wer am besten gethan habe? Der

---

Fleisch ausschneiden darf, wenn er ihn in 7 Jahren nicht bezahlt. In der Zeit wird der Schuldner wieder arm. Seine Frau aber erlangt vom Kadi die Erlaubniss einen Tag lang in seinem Richtermantel Recht zu sprechen und entscheidet, dass der Jude gerade nur eine Drachme ausschneiden darf.

älteste meint: der Ehemann, der zweite: der Verlobte, der dritte: die Räuber, die das Geld nehmen. Daran erkennt der Alte, dass der jüngste das Geld des Vaters gestohlen habe.

Dies ist, was Campbell entgangen, die Geschichte der 1001 Nacht vom Sultan Akschid und seinen drei Söhnen (Nacht 14), nur des orientalischen Costüms entkleidet. Das orientalische Liebespaar hat sich natürlich nicht verlobt, sondern das Mädchen hat dem Jüngling nur fest versprochen ihn in der Hochzeitsnacht, bevor sie mit ihrem Mann zu Bett gehe, noch einmal zu besuchen. Der Ehemann erlaubt ihr dies. Auf dem Weg zu dem Jüngling fällt sie ein Räuber an, lässt sie aber, vom Edelmuth des Ehemanns gerührt, frei und geleitet sie selbst zu dem Jüngling, der an Edelmuth dem Ehemann und dem Räuber nicht nachstehen will und sie unberührt ihrem Manne wieder zuführt. Diese Geschichte erzählt ein Kadi den drei Söhnen des Sultans und fragt, wen jeder am meisten bewundere. Der jüngste Prinz, der das Edelsteinkästchen gestohlen, erklärt, er bewundere den Räuber am meisten.

Ebenso findet sich die Geschichte in den türkischen Vierzig Vezieren (übersetzt von Behrnauer S. 103 ff.), nur ist hier kein Name des Königs genannt und der Dieb führt die Braut zu ihrem Liebhaber, wartet an der Thür und geleitet sie dann auch zu dem Ehemann.

In dem türkischen Tuti-Nameh (übersetzt von Rosen I, 243 ff.) sind Rahmenerzählung und eingerahmte Erzählung etwas anders. An Stelle der drei Söhne sind hier drei Reisende, die einem Bauer einen Edelstein gestohlen haben. Eine Prinzessin von Rûm, der ihr Vater, der Sultan, den Fall vorgetragen, lässt die Verdächtigen zu sich kommen und erzählt ihnen die Geschichte von der Kaufmannstochter Dilefruz von Damaskus. Diese hatte einem Gärtner, der ihr einst eine schwer erreichbare Rose gebracht, versprochen ihm einen Wunsch zu erfüllen, und er hatte sie gebeten ihn an ihrem Vermählungstage allein in seinem Garten zu besuchen. Ihr Bräutigam erlaubt es ihr. Auf dem Weg begegnet ihr erst ein Wolf, dann ein Räuber, beide lassen sie aber unbeschädigt und unberaubt, und der Gärtner führt sie unberührt zu ihrem Bräutigam zurück. Die drei, denen die Prinzessin die Geschichte erzählt, tadeln das edelmüthige Beneh-

men des Gatten, des Wolfs, des Räubers und des Gärtners als Narrheit und verrathen so ihre Gesinnung.

Benfey bemerkt in seiner Anzeige der Rosenschen Uebersetzung des Tuti Nameh (Göttinger gelehrte Anzeigen 1858, Stück 55, S. 541): 'Die S. 243 beginnende Erzählung ist Çukasaptati 51; eingeschachtelt in sie ist S. 248 die schöne Erzählung aus Vetâlapancav. Br. IX, grade wie in den 40 Vezieren, wo jedoch die Hauptgeschichte sehr verändert ist, und im Bahar Danush, so dass man sieht, dass für diese das Tûtî nâmeh die Quelle bildet. Diese Erzählung selbst beruht auf einer interessanten indischen Legende.'

Eine der eingeschachtelten ganz ähnliche Geschichte fand ich bei zufälligem Blättern in dem anonym erschienenen Werke Johann Valentin Andreae's Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz, Anno 1459, Strassburg 1616. Unter andern Räthseln oder Geschichten, an die sich zu entscheidende Fragen knüpfen, wird daselbst S. 64 auch folgende erzählt. 'In einer Stat wohnet ein ehrliche Fraw vom Adel, die ward von menniglich lieb gehalten, sonderlich aber von einem jungen Edelman, der ihr zuviel zumuten wolt. Sie gab ihm endlich den Bescheid: werde er sie im kalten Winter in einen schönen grünen Rosengarten führen, so solte er gewert sein, wo nicht, solle er sich nimmer finden lassen. Der Edelman zog hin in alle Land, ein solchen Mann, der diss prästieren kunte, zu finden, biss endlich traf er ein altes Mänlein an, das versprach ihm solches zu thun, wo er ihm das Halbtheil seiner Güter werde versprechen: welches dieser bewilliget und jener verrichtet. Desswegen er benante Fraw zu sich in seinen Garten beruft, die es wider verhoffen alles grün lustig und warm befunden, darneben sich ihres versprechens erinnert, und mehr nicht dann noch ein mal zu ihrem Herren zu kommen begehret, dem sie ihr Leid mit seufzen und zehren geklaget. Weil aber der ihr Trew gnugsam gespüret, fertigt er sie wider ab ihrem Liebhaber, der sie so thewr erworben, ein genügen zu thun. Den Edelman bewegt dieses Ehemans Redlichkeit so sehr, dass er ihm Sünden förcht, ein so ehrlich Weib zu berühren, schicket sie also mit Ehren ihrem Herrn widder heim. Wie nun solcher beider Trew das Mänlin erfahren, wolt er wie arm er sonst war, auch nicht der geringst sein, sonder stellet dem Edelman all seine Güter wider zu und

zog darvon. Nun weiss ich nit, liebe Herren, wer doch unter diesen Personen die gröste Trew möchte bewiesen haben.'

XX. Die drei weisen Männer.

Ein Mann will ein Mädchen freien. Während er mit den Aeltern spricht, geht die Tochter hinaus, um Torf zu holen und Feuer anzumachen. Da fällt ein Haufe Torf auf sie. Sie überlegt, dass, wenn sie verheiratet und guter Hoffnung wäre und all der Torf auf sie fiele, sie und all ihre Nachkommenschaft umkäme, und setzt sich hin und weint and schreit. Die Aeltern suchen die Tochter, und als sie sie weinend finden und den Grund erfahren, setzen sie sich auch hin und weinen. Der Freier aber reitet davon und beschliesst drei Leute zu suchen, die ebenso klug als jene dumm seien. Er trifft bald drei Männer, die er um Nachtlager angeht. Sie wispern zusammen und dann sagt der eine: Wenn ich draussen hätte, was ich drinnen habe, so wollte ich dir Nachtlager geben. Der zweite: Wenn ich gethan hätte, was noch ungethan ist, so wollte ich dir Nachtlager geben. Der dritte nimmt ihn mit zu sich. Eine schöne Frau bringt ihm Trinken und er denkt: Wenn die meine Frau wäre, es wäre besser als jene die weinte. Da lacht der Alte und sagt: Wenn zwei wollten, möchte es geschehen. Dann kommt ein schönes Mädchen, der junge Mann denkt wieder dasselbe, und der Alte lacht und sagt: Wenn drei wollten, möchte es geschehen. Später klärt er den jungen Mann über alles auf. Es sind drei Brüder, die auf Rath ihres verstorbenen Vaters über wichtige Sachen nur leise sprechen, um sich nicht zu zanken. Der eine Bruder nahm den Fremden nicht auf, weil er eine Leiche im Hause hat; der zweite, weil er seine träge Frau, die nur geprügelt etwas thut, noch nicht geprügelt hat. Die Frau und das Mädchen sind Frau und Tochter des Alten, und der Alte errieth des Jungen Gedanken bei ihrem Anblick. Der junge Mann heiratet dann des alten Mannes Tochter.

Der Anfang ist ganz ähnlich den Anfängen der Märchen Nro. 34 bei Grimm und 66 bei Haltrich. In letzterem reitet der Mann der dummen Frau, nachdem er ihre und der Seinen Dummheit erkannt, aus, um zu sehen, ob es noch mehr so dumme Menschen gibt. Vgl. auch unten Nro. XLVIII.

XXI. Räthselmärchen.

Einer sieht dreimal neun junge Männer vorübergehen und dann einen Mann und eine Frau vorüberreiten. Die Frau sagt ihm, die ersten neun seien ihres Vaters Brüder, die zweiten neun ihrer Mutter Brüder, die dritten neun ihre Söhne, und alle Söhne ihres Mannes.

Campbell bemerkt dazu: 'Die Lösung gründet sich auf die Annahme, dass eine Frau den Mann ihrer Grossmutter heiraten darf. In Indien sollen zahlreiche Räthselmärchen derart noch umlaufen.' Auch im Deutschen gibt es ähnliche Verwandtschaftsräthsel.

XXII. Der Räthselritter.

Eine Königin will ihren Stiefsohn durch einen Trank vergiften, aber ihr rechter Sohn warnt ihn und beide fliehen, nehmen aber den vergifteten Trank mit. Unterwegs giessen sie davon in die Ohren ihrer Pferde, die todt hinfallen. Von dem Fleisch derselben fressen zwölf Raben, die ebenfalls hinfallen. Sie nehmen die Raben mit sich und lassen zwölf Pasteten daraus backen, die sie dann vier und zwanzig Räubern geben, die sie anfallen. Endlich kommen sie zum *Räthselritter*, dessen *Tochter nur der heiraten soll, der ihm ein unlösbares Räthsel aufgibt*. Der älteste gibt nun auf: *'Einer tödtet zwei, und zwei tödten zwölfe, und zwölfe vier und zwanzig, und zwei kamen davon.* Zwölf Mädchen der Ritterstochter schleichen sich zum jüngeren Bruder, um ihm die Auflösung abzulocken, aber er sagt nichts und nimmt ihnen ihre Plaids. Endlich kömmt die Ritterstochter zum ältesten selbst, und er sagt ihr die Lösung, behält aber ihren Plaid. Nun weiss der Ritter das Räthsel und will den Aufgeber hinrichten. Der aber gibt ihm ein andres auf: 'Ich und mein Bursch jagten, mein Bursch schoss zwölf Hasen und nahm ihr Fell und liess sie gehen. Zuletzt kam ein schöner Hase, den schoss ich und nahm ihm das Fell und liess ihn gehn.' Der Ritter versteht das und gibt ihm seine Tochter. Der jüngere kehrt nach Hause zurück. Später kämpfen beide Brüder, ohne sich zu kennen, miteinander, bis sie endlich einander erkennen. Der jüngere findet dann auch zwölf Söhne von sich und jenen Mädchen.

In dem entsprechenden Grimmschen Märchen Nro. 22 (und Anmerkung dazu) lautet das Räthsel *'einer schlug keinen und*

schlug doch zwölfe.' Die Einleitung und manches andere ist abweichend. Das Räthsel von den geschossenen Hasen und ihren behaltenen Fellen fehlt, könnte aber da sein, da auch hier die Magd und die Kammerjungfer zum Diener und endlich die Prinzess Nachts zum Herren gehen und ihre Mäntel zurücklassen müssen. In einem Tiroler Märchen (Zingerle Sagen aus Tirol S. 436) lautet das Räthsel '*Eins tödtet drei, drei tödten zwölf.*' Die Einleitung und der Verlauf bis zum Räthselaufgeben sind dem gälischen sehr ähnlich. Die Prinzess erräth das Räthsel nicht. Weiterhin verläuft das Märchen in das vom König Drosselbart.

XXIII—XXX. (S. 37—101.)

Unter diesen Nummern theilt Campbell eine Menge Sagen von *Feen* (Elfen), *Unholden*, *Kobolden*, *Hexen und Zauberern* mit. Ich will hier nicht auf alle eingehen, obwohl zu den meisten Parallelen anderwärts her beizubringen wären (man vgl. im Allgemeinen W. Grimm's Einleitung zu den irischen Elfenmärchen und J. Grimm's deutsche Mythologie), sondern nur zwei hervorheben.

S. 47 wird von einem *Wechselbalge* und der Wiedererlangung des rechten Kindes erzählt. Der Wechselbalg verräth sich, indem er seine Verwunderung ausspricht, als der Schmied in Eierschalen Wasser trägt. Bierbrauen, Wasserkochen u. dgl. in Eierschalen ist ein oft vorkommender Zug in den Sagen von Wechselbälgen, und nicht nur, wie Campbell S. 51 meint, in Irland, Schottland, Wales und Bretagne, sondern auch in Deutschland und Litauen, vgl. die Nachweise bei Grimm Mythol. 437, Märchen III, 67, Kuhn westfäl. Sagen I, 72, denen man beifüge Niederhöffer Mecklenburgs Volkss. II, 96, vgl. auch 123 und IV, 18. Vonbun Beiträge zur d. Mythol. S. 53. Aehnliches (lange Stange in einem Töpfchen) in Island, Maurer Volkss. Islands S. 12.

S. 59 wird von einer *Hexe* erzählt, die Nachts einen ihrer *Knechte* durch einen Zaum *in ein Pferd verwandelt und auf ihm zur Hexenversammlung reitet*, bis endlich ein Knecht den Zaum ihr überwirft und sie bei einem Schmied beschlagen lässt, worauf sie am Morgen zu Bett liegt mit Hufeisen an Händen und Füssen. Diese Sage kommt auch in Deutschland und den Niederlanden mehr oder weniger übereinstimmend mehrfach vor,

s. Wolf deutsche Sagen Nro. 141, Müllenhoff S. 226, Wolf niederl. Sagen Nro. 389.

XXXI. Sage von Oisean (Ossian).

Der blinde alte Oisean versichert, dass er Beine von jungen Amseln gesehen, die stärker als Hirschschenkel gewesen, und bestätigt dann seine Behauptung, indem er eine so grosse Amsel erlegt. Zu dieser in mehreren Versionen mitgetheilten Sage verweise ich auf K. v. K. (illinger's) (Irische) Sagen und Märchen 1, 161 ff., wodurch Campbell's Bemerkungen ergänzt werden.

XXXII. Der dankbare Todte [1]).

Jain, der Sohn einer armen Wittwe in Barra, aber von einem reichen Schiffsherrn adoptirt, trifft auf einer Seereise an der türkischen Küste, wo er landet, zwei Türken, die einen Leichnam mit eisernen Flegeln mishandeln. Als er erfährt, dass es die Leiche eines Schuldners ist, der sie nicht bezahlt hat, bezahlt er die Schuld und bestattet die Leiche. Weiter trifft er ein Christenmädchen, das verbrannt werden soll, aber er kauft sie los und nimmt sie mit sich. Die Befreite gibt ihm zunächst sehr praktische Rathschläge in Bezug auf seine Handelsgeschäfte, die er mit Nutzen befolgt, dann segeln sie ab und kehren nach England zurück. In England bittet sie ihn nach Spanien zu fahren und gibt ihm Kleider, einen Ring, eine Pfeife und ein Buch mit, mit denen er dort Sonntags in die Kirche gehen und sich in die Nähe des Königs und der Königin setzen soll. Er thut alles. Jenes Mädchen war aber die Tochter des Königs von Spanien, die entflohen war, weil sie einen General heiraten sollte, den sie nicht wollte. In jenen Gegenständen erkennen der König und die Königin die Sachen ihrer Tochter, erfahren von Jain ihr Schicksal und bieten ihm ihre Hand an. Er fährt nach England und holt die Prinzess. Aber jener General ist heimlich auf dem Schiff, und als Jain auf der Rückreise unterwegs einmal auf einer Insel aussteigt, beredet der General die Mannschaft weiter zu segeln. Die Prinzess kommt wahnsinnig über den Verlust in Spanien an. Jain bleibt

1) Von Campbell überschrieben: Der Sohn der Wittwe von Barra.

lange auf der Insel, endlich erscheint ein Boot und ein Mann darin, der Jain nach Spanien fährt, nachdem dieser ihm vorher die Hälfte des Reichs, seiner Frau und seiner zukünftigen Kinder hat versprechen müssen. Jain kommt nach Spanien und pfeift an drei Morgen vor dem königlichen Palast auf seiner Pfeife. Allemal zersprengt die gefesselte wahnsinnige Prinzess einen Theil ihrer Fesseln. Am vierten Morgen, als sie ihn hört, zersprengt sie sie ganz und eilt hinab zu ihm und ist gesund. Der General wird von Pferden zerrissen und verbrannt. Jain und die Prinzess halten Hochzeit. Jain wird nach des alten Königs Tode König von Spanien. Eines Nachts, als er inzwischen drei Söhne bekommen hat, klopft es und jener alte Mann, der ihn von der Insel befreit, erscheint und erinnert ihn an sein Versprechen. Jain ist bereit, aber der Alte verzichtet und sagt, dass er der Geist jenes losgekauften Leichnams sei.

Hier haben wir eine neue Form des Märchens *von dem dankbaren Todten*, und zwar von der Gestaltung, nach welcher der junge Kaufmann, der den Todten bestattet hat, auch eine gefangene Jungfrau, ohne zu wissen dass es eine Königstochter ist, loskauft und endlich nach mancherlei Gefahren durch die Hilfe des Geistes jenes Todten ihr Gemahl am Hofe ihrer Aeltern wird, zuletzt auch von dem Versprechen dem Geiste die Hälfte von all dem Seinen, auch von Weib und Kindern, zu geben, durch den Geist selbst entbunden wird. Bekanntlich hat Karl Simrock über die Märchen von dem dankbaren Todten eine eigne Schrift 'der gute Gerhard und die dankbaren Todten, Bonn 1856' geschrieben, eine dankenswerthe Zusammenstellung, aber mit zu sicherer, vorschneller Deutung aus der deutschen Mythologie. Ich selbst habe in Pfeiffer's Germania III, 199—209 Nachträge dazu geliefert, indem ich auf ungarische, polnische und armenische Märchen und besonders auf die 'histoire de Jean de Calais' verwiesen habe. Diesen Nachträgen habe ich aber ausser dem vorstehenden gälischen Märchen noch folgende jetzt hinzuzufügen.

In zwei *spanischen* Romanzen, die zu den sogenannten Vulgärromanzen gehören, bei Duran romancero general, Madrid 1849—1851, II, nro. 1291 und 1292 [1]) wird erzählt: Ein jun-

1) Ferdinand Wolf Studien zur Geschichte der spanischen und portu-

ger venezianischer Kaufmann kauft in Tunis den Leichnam eines Christen, dem sein Gläubiger die Bestattung verweigert, los und bestattet ihn. Zugleich trifft er bei jenem Gläubiger eine christliche Sklavin, deren Befreiung er erwirkt, indem er vorgibt, sie sei eine Jüdin. Er reist mit ihr nach Venedig und hält mit ihr Hochzeit, obwohl sie ihm vorläufig nähere Auskunft über sich verweigert. Beim Hochzeitsfest lernt ein Schiffskapitän ihn kennen und ladet ihn nebst seiner Frau zu einem Besuche auf seinem Schiffe ein. Während sie nun auf dem Schiffe sind, lichtet dies unbemerkt die Anker und auf offener See lässt der Kapitän den jungen Mann in's Meer werfen. Er schwimmt auf einem Brette die Nacht durch und erreicht am Morgen eine Küste, wo er landet und einen Einsiedler trifft. Nach sieben Monaten schickt ihn der Einsiedler an die Küste, dort findet er ein Schiff und fährt mit ihm ab. Als sie nach Irland kommen, beauftragt ihn der Kapitän Briefe an den König zu überbringen. In dem einen Briefe steht, dass der Ueberbringer ein grosser Arzt sei, der schon durch seinen Anblick die kranke Königstochter Isabel heilen werde. Diese Königstochter ist aber die Gattin des Venezianers und erkennt ihren Gatten sogleich. Jener treulose Kapitän hatte sie in ihre Heimath gebracht und war vom König, dem sie alles entdeckt, hingerichtet worden. In dem andern Briefe steht, dass das Brett, auf dem der junge Mann sich rettete, der Einsiedler und der Kapitän, der ihn nach Irland führte, der Geist jenes losgekauften und bestatteten Leichnams gewesen sei, der diese verschiedenen Gestalten angenommen habe. Der Venezianer wird Nachfolger des Königs.

In dieser spanischen Gestaltung der Sage fehlt die von dem Geiste gestellte Bedingung der späteren Theilung. Duran bemerkt zu der Romanze, sie gründe sich auf eine sehr alte, fromme Volkslegende, die im 17ten Jahrhundert den Stoff zu verschiedenen Dramen geliefert habe, darunter '*el mejor amigo el muerto*, de tres ingenios', worunter *Calderon*, und der *Don Juan de Castro* von *Lope de Vega*. Der Dichter der Romanzen habe viele Abenteuer der Legende und viele Ritterthaten der

giesischen Nationalliteratur S. 547 erwähnt diese Romanze und verweist auf Simrock's Buch und die weiter unten näher zu besprechende englische Romance of Sir Amadas.

Dramen weggelassen. Leider weiss ich von jener Legende nichts Näheres und die genannten Dramen sind mir ebenfalls unzugänglich.

Nach einem *altenglischen* Gedichte bei Weber metrical romances III, 241 ff. zog einst ein Ritter Sir Amadas, als er verarmt war und nur noch vierzig Pfund besass, in die Welt. In einer Kapelle traf er eine Dame neben der unbegrabenen Leiche ihres vor 16 Wochen verstorbenen Gatten sitzend. Derselbe war Kaufmann gewesen und mit vielen Schulden gestorben. Alle hatte sie bezahlt bis auf 30 Pfund, und deshalb duldete der Gläubiger nicht, dass die Leiche begraben wurde, vielmehr wollte er sie von Hunden zerreissen lassen. Sir Amadas bezahlte die 30 Pfund und liess die Leiche feierlich bestatten, so dass er all sein Geld ausgab. Als er hierauf im Walde dahin reitet und seine Armuth überdenkt, gesellt sich plötzlich ein Ritter in weisser Rüstung und auf weissem Ross zu ihm und verspricht ihm die Tochter des in der Nähe herrschenden Königs zu verschaffen unter der Bedingung, dass Amadas später, sobald er es verlange, all seinen Besitz mit ihm theile. Sir Amadas begibt sich nun an den königlichen Hof, wo er sich für den Eigenthümer eines gestrandeten reichen Schiffes, das ihm der weisse Ritter gezeigt hat, ausgibt und die Hand der Prinzessin erhält. Als er bereits einen kleinen Sohn hat, erscheint plötzlich der weisse Ritter und verlangt die Hälfte von Weib und Kind. Anfangs widerstrebt Amadas, endlich aber auf Zureden seiner muthigen Gemahlin erklärt er sich bereit und will sie mit seinem Schwerte zertheilen. Da aber gibt sich der weisse Ritter als den Geist jenes Kaufmanns zu erkennen und entbindet Sir Amadas seines Versprechens und verschwindet wie Thau vor der Sonne. — Diese Dichtung [1]) nähert sich der mittelhochdeutschen Erzäh-

1) Weber verweist S. 376 auf eine Bemerkung Gifford's zu Massinger's Tragödie 'the fatal dowry'. In dieser Tragödie nämlich lässt sich der Held, der Sohn eines verdienstvollen, aber im Schuldgefängniss gestorbenen Marschalls in's Gefängniss setzen, um der Leiche des Vaters die Bestattung, welche seine Gläubiger nach dem Gesetz verhinderten, zu verschaffen. Der Herausgeber Massinger's, Gifford, erinnert nun zu dem Verse der zweiten Scene des ersten Aktes: 'denying him the decent rites of burial' an das Gesetz des ägyptischen Königs Asychis (Herodot II, 136) und sagt dann: In imitation of this monarch, modern states have sanctioned the arrest of a

lungen von der 'Rittertreue' und von dem 'Jungherrn und dem treuen Heinrich' und dem französischen 'Herzog Herpin' (vergl. Simrock S. 100 ff.).

Unvollständig und entstellt ist ein *siebenbürgisches* Märchen bei Haltrich Nro. 9. Ein Kaufmannssohn lässt einen Todten, dessen Bestattung Niemand bezahlen will', beerdigen. Dann findet er an einem Kerkerfenster ein schönes Mädchen stehen. Es war die Königstochter, die verkleidet in die Häuser der Armen ging und von der Wache, die einen Dieb suchte, verhaftet war. Der Kaufmannssohn befreite sie indem er hundert Gulden dem Gericht zahlte, und die Prinzessin schenkte ihm einen Ring. Vom Vater, der über die unnützen Ausgaben erzürnt ist, verjagt, zieht er herum, bis ihm ein alter Mann — nach einigen Erzählern eine alte Steingeis (!) — erscheint und ihm ein grosses Glück zu verschaffen verspricht, wenn er ihm nach 7 Jahren die Hälfte von allem was er habe verspreche. Der Jüngling verspricht es und der Alte heisst ihn in die Stadt zur Königstochter gehen. Die Prinzess erkennt ihn und wählt ihn zum Gemahl. Nach 7 Jahren erscheint der Alte und verlangt von Allem die Hälfte, auch eins der beiden Kinder, und zuletzt die Frau. Der Jüngling kann sich nicht entschliessen sie zu theilen und will sie, um sein Versprechen zu halten, dem Alten ganz geben, der ihn aber nun ob dieser Treue Alles behalten heisst und verschwindet. Dass er der Geist jenes Todten ist sagt er nicht.

Mit dem Märchen, welches Simrock (der gute Gerhard S. 89) nach mündlicher Ueberlieferung am Fusse des Tomberges mittheilt, wonach der edelmüthige Königssohn durch Hilfe des

---

person's dead body till his debts be paid. — Massinger lässt übrigens den einen der Gläubiger auch noch einen besonderen Grund angeben, warum er wünscht, dass die Leiche des Marschalls unbeerdigt bleibe:

— — — I have a son
That talks of nothing but of guns and armour,
And swears he 'll be a soldier; 't is an humour
I would divert him from; and I am told
That if I minister to him, in his drink,
Powder made of this bankrupt marshal's bones,
Provided that the carcass rot above ground,
I will cure his foolish frenzy.

dankbaren Todten die Hand einer Prinzessin erlangt, die mit einem Zauberer in Verbindung steht und ihren Freiern aufgibt dreimal ihre Gedanken zu errathen, stimmt in den Hauptzügen ein Märchen *Andersen's* 'der Reisekamerad' (Gesammelte Märchen, Leipzig 1847, III, 85) überein und würde wahrscheinlich noch genauer stimmen, wenn wir es rein aus dem Volksmund ohne die Andersenschen Ausschmückungen hätten. Nicht einem todten Raben, sondern einem Schwan schneidet bei Andersen der Geist die Flügel ab. Die Gegenstände, welche die Prinzess als die, an welche sie denke, dem Freier zu rathen aufgibt, sind ihre Schuhe, ihre Handschuhe und der Kopf des Zauberers. In der Hochzeitsnacht muss der Bräutigam die Prinzess auf Rath des Geistes erst in ein Fass mit Wasser, worin er drei Federn aus den Schwanenflügeln und drei Tropfen aus einer vom Geiste erhaltenen Flasche geschüttet, stossen. Beim ersten Untertauchen wird sie ein schwarzer Schwan, beim zweiten ein weisser mit einem schwarzen Ring um den Hals, beim dritten wird sie wieder zur Jungfrau und ist ganz entzaubert.

Auch in *England* findet sich diese Gestaltung des Märchens, aber mit einigen Aenderungen und durch unverständige Verflechtung in das Märchen von Jack dem Riesentödter entstellt (Halliwell popular rhymes and nursery tales S. 67, der eine 1711 zu Newcastle-on-Tyne gedruckte Ausgabe von Jack the Giant-Killer benutzt hat). Hiernach zieht ein Sohn des Königs Artur aus, eine schöne Lady, die von 7 Geistern besessen ist, zu freien. Unterwegs trifft er einen Leichnam, den die Gläubiger nicht beerdigen lassen wollen, bezahlt die Schuld und lässt ihn begraben. Jack der Riesentödter war zufällig in derselben Gegend und Zeuge der edlen That des Prinzen, und bietet ihm seine Dienste an. Sie ziehen zusammen weiter und Jack erhält unterwegs durch List von einem Riesen — die näheren Umstände gehen uns hier nichts an — einen Mantel, der unsichtbar macht, eine Kappe, die Weisheit verleiht, ein Schwert, das alles zerschneidet, und ein Paar Schuhe von grösster Schnelligkeit. Als sie dann zu der schönen Lady kommen, gibt diese dem Prinzen ein Mahl. Nach Tische wischt sie sich den Mund mit einem Tuch, steckt es ein und gibt dem Prinzen auf es ihr am nächsten Morgen vorzuzeigen. In der Nacht lässt sie sich von einem dienstbaren Geiste zu dem bösen Geiste tragen

und übergibt ihm das Tuch. Jack aber, der durch die Kappe dies weiss, ist in dem Mantel und mit den Schuhen nachgeeilt, und hat das Tuch genommen und dem Prinzen gebracht, der es am Morgen der Dame vorweist. Am Abend gibt sie ihm nun auf ihr am nächsten Morgen die Lippen vorzuzeigen, die sie die Nacht küssen werde. In der Nacht fliegt sie zu dem bösen Geiste und küsst ihn. Jack aber ist ihr unsichtbar gefolgt und haut dem Geiste mit dem Schwerte den Kopf ab. Am Morgen zeigt der Prinz den Kopf der Dame. Da weichen die Geister von ihr und sie hält mit dem Prinzen Hochzeit. Jack wird für seine Dienste vom König Artur zum Ritter der Tafelrunde gemacht.

In dieser englischen Fassung haben wir also die den ganzen Sinn des Märchens zerstörende Aenderung, dass nicht der Geist des Todten selbst sich dem barmherzigen Jüngling dankbar erweist, sondern Jack — weil ihm jene edle That gefallen hat — in seine Dienste tritt und ihm hilft An Statt inneren Zusammenhangs tritt hier eine ganz äusserliche, zufällige Verbindung. Wahrscheinlich ist das Märchen ursprünglich in ächter Gestalt auch in England bekannt gewesen und erst später mit dem von Jack verbunden worden.

Indem in den letztgenannten Märchen der dankbare Todte seinen Wohlthäter zum Besitz einer mit bösen Geistern oder Zauberern verkehrenden Jungfrau verhilft, stehen diese Märchen mehr als alle andern, von Simrock und mir beigebrachten dem *armenischen* Märchen nahe, welches ich Germania III, 202 f. besprochen habe. Benfey Pantschatantra 1, 219 ff. sieht mit grosser Wahrscheinlichkeit in dem armenischen Märchen eine Form des Originals des Märchens von dem dankbaren Todten und in dem *russischen*, von ihm zuerst verglichenen Märchen von Sila Zarewitsch und Iwaschka mit dem weissen Hemde (Dietrich Nro. 16) das Mittelglied zwischen der armenischen (orientalischen) und occidentalischen Fassung [1]).

1) Benfey hat nur meine Nachträge in der Germania zu Simrock's Buch, nicht aber dieses selbst gelesen. Deshalb glaubt er Straparola XI, 2 zuerst hierher gezogen zu haben. Das böhmische Märchen, auf welches er S. 221 (Boženy Nemcové, Národní Báchorky a Povesti, Prag 1854, V 27 – 40) verweist, ist mir leider unzugänglich.

Eine lächerliche Entstellung des Märchens findet sich in den Contes populaires de la *Gascogne* par Cénac Moncaut, Paris 1861, S. 5. Der insolvente Schuldner *stellt sich hier nur todt*, um den Quälereien der Gläubiger zu entgehen, und als *Jean du Boucau* einen Sarg herbeischaffen lässt und ihn begraben will, erhebt er sich und erhält von Jean reichliche Unterstützung. Hierauf wird er Corsar und als solcher geräth er und sein Schiff, auf dem sich unter andern christlichen Gefangenen auch zwei Prinzessinnen von Bilbao befinden, nach sechs Jahren in die Gewalt Jean's, der auf Corsaren Jagd macht. Das Schiff wird in der Nähe jener Stadt geentert, wo Jean ihn einst hatte bestatten wollen. Jean führt ihn in jene Stadt, steckt ihn in den sich noch vorfindenden Sarg und wirft ihn ins Meer. Die Tochter des Königs von Bilbao heiratet Jean.

Sehr entstellt ist auch ein böhmisches Märchen, Waldau böhmisches Märchenb. S. 213:

Um schliesslich noch einmal auf das gälische Märchen zurück zu kommen, so hat dies mehrere ihm eigene Züge. Abgesehen von einigen unwesentlichen Zügen aus dem Schifferleben und Häringshandel Barra's erinnere ich besonders an die eigne Art, wie die Königstochter ihren Aeltern in Spanien Nachricht durch Jain zukommen lässt, und wie zuletzt Jain vor dem Schloss an vier Morgen auf einer Pfeife bläst und die wahnsinnige Königstochter allemal einen Theil ihrer Banden zerreisst und beim vierten Mal auch genesen ist.

Campbell findet in dem Märchen lokale Schilderungen und kaufmännische Grundsätze vermischt mit einer Liebesgeschichte und einem alten Märchen, 'welches Grimm in Deutschland fand und Andersen einem seiner besten Märchen zu Grunde gelegt hat.' Das Märchen von Andersen habe ich oben besprochen, was für ein hierher gehöriges Märchen von Grimm Campbell aber meinen kann weiss ich nicht.

XXXIII. Die Königstochter und der Frosch.

Eine kranke Königin schickt ihre Töchter zu dem Brunnen des wahren Wassers um einen Trunk zu ihrer Heilung zu holen. Nur die dritte jüngste erhält Wasser, nachdem sie einem

Frosch versprochen ihn zu heiraten. Der Frosch erscheint im Schloss und dringt auf Erfüllung des Versprechens. Sie muss ihn in ihr Bett legen und er fordert sie auf ihm das Haupt abzuschlagen. Nun wird er ein schöner junger Mann, ein Königssohn, der verzaubert war.

Campbell verweist auf Grimm's Froschkönig (Nro. 1) und auf das schottische Märchen bei Chambers (Popular rhymes of Scottland, 3. ed., Edinburgh 1847, p. 236). Das gälische Märchen stimmt besonders mit der hessischen Fassung, die Grimm in den Anmerkungen gibt. Englisch findet es sich bei Halliwell popular rhymes and nursery tales p. 93. Aus der Gegend von Dünkirchen theilt es in den Grundzügen mit Baecker de la religion du nord de la France avant le christianisme, Lille 1854, p. 283.

S. 134 gibt Campbell Notizen über keltischen Brunnencultus.

XXXIV. Ursprung von Loch Ness.

Etymologische Sage.

XXXV. Conall.

Keltische Heldensage. Conall ist der Sohn eines Königs von Erin und der Tochter eines Schmieds und wird endlich nach mancherlei Abenteuern König. Darin kommt der schöne Zug vor, dass der Schmied bei seiner Rückkehr gleich weiss, dass ein Mann bei seiner Tochter gewesen. 'Thou hadst a *maiden slow eye-lash* when I went out; thou hast the *brisk eye-lash of a woman* now!'

XXXVI. Maghach Colgar.

Keltische Heldensage.

XXXVII.

S. 189 wird von einem stummen Kind einer *Wasserfrau* erzählt, welches nur '*Ich*' sagen kann. Es wird einst von einem Knaben verbrannt und kann der Mutter, die ihn nach dem Thäter fragt, nur sagen '*Ich*'.

S. 191. Ein *Wasserross* fragt ein Mädchen wie sie heisse. Sie sagt: *Ich selbst.* Als es das Mädchen dann rauben will, verbrüht sie es mit heissem Wasser, und als die andern Wassergeister fragen, wer es so zugerichtet, antwortet es: *Ich selbst.*

S. 192. Aehnliche Erzählung von der Insel Man.

Campbell erinnert an die List des Odysseus bei Polyphem, aber genauer noch stimmen deutsche, französische, schottische, ehstnische Sagen, wo die listigen Sterblichen vorgeben, ihr Name sei *Selbst-* oder *Selbergethan*. Die überlisteten sind meist Wesen elbischer Natur, Zwerge, Wassernixen, und gewöhnlich werden sie von den Menschen durch Feuer verletzt, meist verbrüht.

Vgl. Nachweise bei Kuhn und Schwartz norddeutsche Sagen, Anmerkung zu Nro. 111, bei Mannhardt in der Zeitschrift für deutsche Mythologie 4, 96 f. und Grimm Polyphem S. 24, wozu man noch ein Märchen aus der *Bukowina*, Zeitschrift für deutsche Mythologie 2, 210 füge.

Unter Nro. XXXVII theilt Campbell noch mancherlei mit über Wassergeister.

XXXVIII. Murachadh Mac Brian.

Nicht durchweg klare Bruchstücke einer alten bardischen Dichtung, deren Hauptinhalt dreimalige Entführung und Wiedergewinnung einer Frau.

(Schluss folgt.)

Miscelle.

τοῖχος, Mauer, Wand; τεῖχος, Mauer; θιγγάνω, tingo, fingo.

Die für diese beiden Wörter und deren Ableitungen im GWL. II, 249 gegebene Etymologie ist falsch und ich erinnere mich nicht dass bis jetzt die richtige veröffentlicht ist. τοῖχο entspricht lautlich ganz dem sskr. *deha*. Die entsprechende Bedeutung erscheint vedisch in dessen Fem. *dehî* 'Damm', zend. in dem *masc.* *pairi-daeza* 'Umschliessung.' Das Verhältniss ist dasselbe wie das von ταχ zu sskr. *dagh*, πνθ zu *budh* u. aa. In τεῖχος erscheint das unabgestumpfte Suffix *os* statt *o*, wie in so vielen ähnlichen Fällen und ει statt οι als Guna von ι wie ebenfalls so oft. Das Verbum ist sskr. *dih* für organisch *digh*, welches in *saṁdegha* bewahrt ist. Die Bed. ist 'beschmieren, anstreichen' (*tingo* mit *t* wie *pend* = sskr. *bandh*) daher 'Anstrich, das Angestrichene, Wand'; andrerseits 'durch Schmieren formen' und daraus überhaupt 'betasten' in θιγ (vgl. θᾶσσον für ταχιον von ταχ = sskr. *dagh*) θιγγάνω und lat. *fig* in *fingo*, vgl. *fig-ulus* 'Töpfer'. Dazu auch ahd. *ziag-al*, *testa*, altn. *tigl*, welche mit lat. *tegula* nichts zu schaffen haben.

Th. Benfey.

Griechische Etymologien.

Von

Georg Bühler.

1. *Κοχώνη.*

Schon seit langer Zeit ist die Zusammenstellung von *κοχώνη* mit dem lateinischen coxa bei den griechischen Etymologen beliebt gewesen. Die neuere Sprachwissenschaft ist ihnen darin gefolgt. Benfey WL. II. 24 leitet das Wort von einer secundären Sanskritwurzel kax, einem Sprössling von ak, ank krümmen, biegen, ab, zu dem auch skr. kaxa, kuxi, lat. coxa, deutsch hackse griechisch *κυσσός* u. a. m. gehören sollen. G. Curtius gr. Gr. Et. T. I. 123 billigt diese Zusammenstellungen, spricht sich aber über die Ableitung der verglichenen Wörter nicht näher aus.

So augenscheinlich nun auch die Uebereinstimmung von kaxa, coxa und haksa ist, so erheben sich gegen die Zusammenstellung dieser Wörter mit *κοχώνη* doch einige, wie mir scheint, gewichtige Bedenken. Abgesehen davon, dass die Bedeutung des letzten Wortes von der der übrigen, welche ursprünglich eher eine „Biegung, Höhlung" als „ein Versteck" (wie G. C. meint) bezeichnen dürften, sehr weit abliegt, und dass es schwer ist, über den Ursprung und die Function des neuen Suffixes *ωνη* genügende Auskunft zu geben, ist die Annahme, dass ein ursprüngliches ks durch griechisches *χ* vertreten werden könne, unbewiesen. Es ist zwar eine bekannte Thatsache, dass *σκ* zu *χ* wird, wie *σπ* zu *φ* und vielleicht auch *σι* zu *ϑ*. Aber ich kenne kein sicheres Beispiel dieses Uebergangs für ursprüngliches ks und weder Aufrecht, der diese Lautgruppe in Kuhn's Zeitschrift VIII, S. 72 ff. bespricht, noch Leo Meyer in der Vergl. Gramm. führen eines an. Das ks in *ξύρον, ἄξων, ἀέξω, δεξιός, ἐξ, ἕξ, ἀλέξω* bleibt meist unverändert, und nur in

ζξ und ξξ kann das σ unter gewissen Bedingungen abfallen. Man darf hiegegen nicht einwenden, dass dem Griechischen χαμα-ί Sanskrit xmâ entspreche, da die lateinischen und slavischen Formen ebenfalls auf eine mit der einfachen Aspirata anlautenden Form zurückweisen (vgl. G. Curtius a a. O. p. 166). Ebensowenig darf man √τυχ unmittelbar mit tax zusammenstellen (vgl., G. Curtius a. a. O. p 187). Unter diesen Umständen dürfte es gerechtfertigt erscheinen; wenn man κοχώνη von den gewöhnlich verglichenen Wörtern trennt, und mit dem lautlich wie begrifflich genau entsprechenden Sanskrit-Worte jaghána zusammenstellt. jaghána später jaghaná ist ein häufig in den Veden vorkommendes Wort und bezeichnet das Hintertheil oder die Hinterbacken (vgl. Pet. Lex. s. h. v.). Begrifflich stimmt es also genau mit κοχώνη überein, da das letztere entweder das Hintertheil im Allgemeinen (πᾶς ὁ περὶ τὴν ἕδραν τόπος) oder bestimmte hinten befindliche Theile wie σύζευξις ἰσχίων πρὸς τὴν ἕδραν und ähnliches bezeichnet. Da in Reduplicationsformen eine ursprüngliche Media im Griechischen regelmässig durch die Tenuis vertreten wird, so besteht die einzige wirkliche Verschiedenheit der Wörter — abgesehen vom Geschlechte — in der wechselnden Quantität des mittleren Vocales. Wie diese entstanden sei, kann nur durch die Etymologie, welche sich mit grosser Wahrscheinlichkeit aus dem Sanskrit geben lässt, deutlich werden. Auf den ersten Blick scheint jaghána eine Ableitung von der Wurzel han durch Suffix a zu sein, da dieselbe in reduplicirten Formen regelmässig gh für h substituirt, und wir finden diese Erklärung schon Un. v. 32. ed. Aufrecht gegeben. Indessen ist nicht wohl abzusehen, wie die Bedeutung des Appellativs sich aus der der Wurzel entwickelt haben sollte. Man könnte vielleicht annehmen, dass jaghána ursprünglich den „Schenkel" bezeichnet und dass dieser als „Bewegungswerkzeug' so benannt sei, wie janghâ, „das Bein vom Knie abwärts". Dagegen spricht aber die Bedeutung von κοχώνη. Ich möchte eher vermuthen, dass das indogermanische Wort ursprünglich „hinten befindlich, Endtheil" bedeutete und von der Wurzel hâ relinquere, cedere durch das adjectiv-bildende Suffix ana abgeleitet ist. Hâ erscheint öfter vor primären Suffixen in der reduplicirten Form jaha, z. B. in barjaha Euter, (wörtlich vâr+jaha Flüssigkeit lassend) und in *jahaka*. Da die Vergleichung griechischer

Wörter wie χῆτος u. a. sowie deutscher und slavischer (vgl. G. Curtius a. a. O. p. 164) deutlich beweist, dass der ursprüngliche Anlaut der Wurzel gh war, so hat es nichts Auffälliges im Sanskrit selbst gh zu finden (vgl. z. B. besonders mih und megha). Indem das Suffix ana an die Form jagha trat, konnte entweder jaghâna oder mit dem in Sanskrit nicht seltenen Ausfall des Wurzelvokals jaghana entstehen, wobei im letzteren Fall der Accent auf den die Stelle des Wurzelauslautes vertretenden Suffixanlaut fallen musste (vgl. jávana vedisch schnell = javaná, wo der Accent auf der Wurzelsylbe ruht). Der Bedeutungsübergang von „verlassen, weichen" zu „letzt, hinten befindlich", hat überhaupt keine Schwierigkeit. Im Sanskrit wird von derselben Wurzel jahânaka „(Welt-) ende" abgeleitet, sowie das secundäre Suffix jâha, welches an Körpertheile bezeichnende Wörter in der Bedeutung „Wurzel" antritt, z. B. in dantajâha „Zahn*wurzel*". Bei dieser Ableitung des Wortes erklärt sich die Länge des griechischen χοχώνη von selbst. Κυσός vermag ich auf keine Weise weder mit χοχώνη noch kaxa zu vereinigen.

2. δελφίς, Δελφοί.

Benfey im Wurzellexicon II. 139 stellt δελφίς zu der Wurzel Skt. grabh, welche bekanntlich mehrfach im Griechischen durch δελφ- vertreten wird, und nimmt an, wenn ich sein kurzgefasstes Sûtra recht interpretire, dass das Thier, wie δέλφαξ, wegen seiner Fruchtbarkeit so benannt sei. Dass der ursprüngliche Anlaut des Wortes g oder, wie mir wahrscheinlicher ist, gv gewesen sei, und dasselbe von einer Wurzel grabh oder gvarbh abstammt, leidet keinen Zweifel. Die Lesbisch-Boeotische Form ist, den Grammatikern zufolge, βελφίς und der Wechsel eines β und δ weist stets auf ein ursprüngliches g oder j_F zurück (vgl. βίος δίαιτα, δέλφυς βρέφος, δέλεαρ βλῆρ zu Skr. gri, βάλλω δέλλω, etc. L. Meyer Vgl. Gramm. pg. 37 f.) Nicht sowohl kann man sich mit der angenommenen Bedeutungsentwicklung einverstanden erklären. Dieselbe beruht auf einem thatsächlichen Irrthume. Denn das Delphinengeschlecht vermehrt sich nicht sehr rasch, sondern das Weibchen gebiert meist nur ein, selten zwei Junge auf einmal. Muss man demnach diese Erklärung auch verwerfen, so wird man sich doch dazu gedrängt fühlen, die Verbindung des Wortes mit der Wurzel grabh

capere, accipere, aufrecht zu erhalten, da bis jetzt wenigstens keine andere gleichlautende nachgewiesen ist. Wie mir scheint lassen sich die Bedeutungen des Appellativs und der Wurzel sehr wohl vermitteln.

Der Delphin hat die Aufmerksamkeit der Alten vielfach auf sich gezogen und wird, ungleich den andern „Bewohnern der Tiefe" in Dichtung und Sage gefeiert. Mehr als ein anmuthiges Märchen wird von dem Lieblinge des Apoll erzählt, das ihn als mit menschlicher Intelligenz und mit menschlichen Gefühlen begabt darstellt. Indessen gehört die mitunter etwas sentimental ausgeführte Auffassungsweise desselben als eines den Menschen überhaupt und den Kitharoeden insbesondere zugethanen Thieres erst der späteren Zeit an. Die Ilias und Odyssee wenigstens wissen nichts davon. Der Delphin wird zweimal in den Homerischen Gedichten Il. XXI, 22—24 und Od. XII, 94 erwähnt. In der ersteren Stelle wird Achilleus, der unter den in den Strom flüchtenden Troern unbarmherzig wüthet, einem „ungeheueren Delphine" verglichen, der die fliehenden Fische gierig verfolgt:

ὡς δ' ὑπὸ δελφῖνος μεγακήτεος ἰχθύες ἄλλοι
φεύγοντες πιμπλᾶσι μυχοὺς λιμένος εὐόρμου
δειδιότες· μάλα γάρ τε κατεσθίει ὅν κε λάβῃσιν.

Diese Schilderung des Thieres ist jedenfalls naturgetreuer als die der späteren Sagen. Gefrässigkeit und Raubgier sind überhaupt characteristische Eigenschaften der Cetaceen und es könnte desshalb nicht auffällig sein, wenn der Delphin um dieser Eigenschaft willen seinen Namen erhalten hätte. Hiermit stimmt sehr gut zusammen, dass die erste Bedeutung der Wurzeln grabh capere ist, und ich möchte desshalb vermuthen, dass δελφί(ν)ς etymologisch captor, oder rapax bedeutet.

Diese Vermuthung wird weiter durch die Vergleichung eines von derselben Wurzel abgeleiteten und nahezu identischen Sanskritwortes bestätigt. gráha bedeutet etymologisch „ergreifend, erfassend" und dient, wie das nah verwandte grâhá, zur Bezeichnung des Alligator, des Haifisches und anderer gefrässiger Seethiere. Der Zusammenhang dieses Wortes mit dem Griechischen ist, wenn man den in grabh regelrechten Uebergang des bh in h in Betracht zieht, so augenscheinlich, dass man, wenn nicht das Suffix ῑν im Wege stände, kaum umhin können würde,

anzunehmen, *grabha oder *gvarbha sei schon in der indogermanischen Urzeit zur Bezeichnung eines Raubfisches verwendet worden. Indessen ist es möglich, auch dieses Hinderniss aus dem Wege zu räumen, da im Griechischen die der Sanskritischen genau entsprechende Form *δελφο in dem Namen Δελφοί erhalten zu sein scheint. Dass der Namen des Orakels mit dem Culte des Ἀπόλλων Δελφίνιος zusammenhängt, ist an und für sich höchst wahrscheinlich. (Auch Benfey a. a. O. deutet es an). Dies wird aber dadurch fast zur Gewissheit erhoben, dass die Lesbier und Boeotier für Δελφοί Βελφοί sagten, der Anlaut des Nomens also ebenso wie der des Appellativs wechselt. Sollte man nun nicht annehmen dürfen, dass Δελφοί — Βελφοί ursprünglich „die Delphine", oder, wie wir in ähnlichen Fällen sagen „zu den Delphinen", bedeute, ganz wie Ἀθῆναί, „die Athenen, zu den Athenen" (vgl. unser St. Blasien und ähnl.)? Man darf sich an dieser Annahme nicht dadurch irre machen lassen, dass der Einwohnernamen Δελφός ist. Diese Form scheint aus *Δελφειός (vgl. Δέλφειος H. h. in Ap. 496) zusammengezogen zu sein, und sich zu Δελφοί ähnlich zu verhalten, wie Ἀπεραντός zu Ἀπεράντεια. Auch δελφι(ν)ς ist höchst wahrscheinlich nur eine Weiterbildung aus dem gleichbedeutenden *δελφο-. ῑν ist kein indogermanisches Suffix und findet sich bei Substantiven gen. masc. auch im Griechischen überaus selten. Man wird es in den wenigen Fällen, wo es erscheint, als eine Verstümmelung des volleren ῑνο anzusehen haben. Dafür spricht besonders, dass das ähnlich gebildete ἰχτί(ν)ς, ὁ, eine Nebenform ἰχτῖνος hat. Da aber ῑνο- ein secundäres Suffix ist, wird man sich genöthigt sehen für *δελφῑνο- eine Grundform *δελφο anzusetzen, da ῑνο, welches ursprünglich eine individualisirende Bedeutung hat, auch in andern Fällen z. B. ἀγχιστῖνος, δωτίνη neben δῶτις δώς, ohne die Bedeutung der Grundform wesentlich zu verändern, angehängt wird. (Für die Erweiterung von Appellativen durch neue Suffixe vgl. καρδία und ähnliche.)

Wenn es demnach aber sehr wahrscheinlich ist, dass das Griechische einst ein *δελφο- = δελφι(ν)ς besass, so darf man annehmen, dass diese lautlich vollkommen und begrifflich nahezu mit gráha übereinstimmende Form aus der indogermanischen Urz[illegible] die Indogermanen durch *grabha oder

*gvarbha einen *grossen Raubfisch* bezeichneten. Man kann für diese Ansicht noch geltend machen, dass die Wurzel grabh im Griechischen nicht als zeugungsfähiges, lebendiges Element der Sprache existirt, und schon desshalb eine separate Entwicklung des Wortes *δελφο- „räuberisch, Raubfisch" nicht wohl denkbar ist. Weitere Folgerungen für Fragen über die älteste Geschichte der Indogermanen aus dieser Vergleichung zu ziehen, verspare ich auf eine andere Gelegenheit. In G. Curtius eben erschienenem 2ten Bande der Gr. Gr. Et. finde ich eine neue Erklärung von δελφίς durch „Bauchfisch". Curtius stellt das Wort also zu δελφύς und möchte es aus *δελφσῖν entstanden denken. Diese Deutung scheint mir unzulässig, da δελφύς „Gebärmutter", nicht aber „Bauch" bedeutet.

3. Κεκρύφαλον.

Mehrere Ableitungen sind für dies Wort vorgeschlagen, von denen aber keine recht befriedigt. Einige leiten es von κορυφή, andere von der griechischen Wurzel κρυφ- ab und betrachten es als eine reduplicirte Form. So auch neuerdings Leo Meyer Vergl. Gramm. p. 424.

Was die erstere Ansicht anbetrifft, so mag es genügen dieselbe erwähnt zu haben. Die zweite Ableitung ist wenigstens grammatisch möglich. Es wäre denkbar, dass an die Intensivform κεκρυφ- das primäre Substantive bildende Suffix ἄλον getreten wäre. Dasselbe findet sich, um unsicherere Beispiele zu übergehen, in κνύφαλον, κρόταλον, πέταλον, πτύαλον, ῥόπαλον, σίαλον, σκάνδαλον und dient in κρόταλον und ῥόπαλον [1]) zur Bezeichnung eines Dinges, welches den Begriff der Wurzel vollzieht. Somit würde κεκρύφαλον bedeuten können, „das *sehr* bedeckende". Wie sich *daraus* die Bedeutung „Haarnetz, Haube", entwickeln soll, ist nicht ganz klar. Minder anstössig ist es, wenn das einfache κρύφαλον „Bedeckung" für „Kopfbedeckung" gebraucht würde, da öfter in ähnlicher Weise ein genereller Begriff zum speciellen verengert wird. Aber was soll die Intensivform?

Ich glaube die Schwierigkeit wird gelöst, wenn man das Wort nicht als Reduplicationsform, sondern als Compositum, gebildet aus κε+κρυφαλον, auffasst, und in dem ersten Theile

1) Andere ähnlich gebildete Wörter bei Lobeck path. p. 90 u. not. 12.

ein Wort sucht, welches „Kopf" bedeutet. Die Möglichkeit in κε- den Rest eines solchen Wortes zu erkennen bietet sich leicht dar, wenn man ein allgemeingültiges griechisches Lautgesetz beachtet, welches die Wiederholung einer Consonantengruppe in zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Silben verbietet. Darnach wäre es nicht unmöglich, dass κε-κρύφαλον für *κρε-κρυφαλον stände! Das so erschlossene κρε- könnte aber sehr wohl eine Entstellung des bekannten κάρ, (κάρα etc.) „Kopf" sein. Diese Vermuthung wird sehr wahrscheinlich durch die Vergleichung des ähnlich gebildeten und in ähnlicher Bedeutung auftretenden Wortes, κρή-δεμνον wörtlich „Kopfband", wo κρη als Stellvertreter von κάρ erscheint (vgl. καρηκομόων u. καρηβαρέω).

Meiner Ansicht nach lautete κεκρυφαλον ursprünglich *κρη-κρυφαλον und bedeutet wörtlich „Kopfhülle". *κρηκρυφαλον musste aber in Folge des erwähnten Lautgesetzes zu *κηκρυφαλον werden, welches weiter, absichtlich oder weil sein Ursprung in Vergessenheit gerieth in κεκρύφαλον verwandelt, und einer Intensivform ähnlich gemacht wurde.

4. θεός (Nachtrag zu I. 308 ff.)

In meinem früheren Aufsatze über θεός habe ich es verabsäumt die von Legerlotz (in Kuhn's Zeitschr. VII, 307 f.) und andern versuchte Rechtfertigung der Ableitung jenes Wortes aus δειϝός durch die Mittelstufe δειός zu berücksichtigen. Da dieselbe sich allgemeineren Beifalls zu erfreuen scheint und auch neuerdings von Leo Meyer Vergl. Gramm. I, 283 wieder vorgetragen wird, so möge es mir gestattet sein, nachträglich die Gründe anzugeben wesshalb ich dieselbe für ungenügend halte. — Als Belege dafür, dass Mutae durch das Zurückspringen eines die folgende Silbe anlautenden, in h verwandelten, ϝ aspirirt werden, führt Legerlotz a. a. O. φιάλη aus πιϝάλη, φιαρός aus *πιϝαρός ἐφίορκος aus ἐπίορκος an. Leo Meyer beruft sich ebenfalls auf φιάλη. Ich will hier nicht untersuchen, ob alle diese Beispiele richtig sind. Aber ich muss bekennen dass ich nicht einsehe, was dieselben für unsern Fall beweisen. Die griechischen Aspiratae sind bekanntlich Tenues aspiratae und es ist desshalb nicht auffällig, Tenues durch den Einfluss eines folgenden h in Aspiraten verwandelt zu sehen. Keineswegs folgt aber aus dem Vorkommen dieser

Verwandlung, dass eine Media unter gleichen Bedingungen zur Tenuis aspirata werden kann [1]).

Der letztere Lautübergang ist verhältnissmässig selten und, so viel mir bekannt ist, giebt es kein Beispiel, wo ein aus ϝ hervorgegangenes, zurückspringendes h denselben verursachte. Die Media wird nämlich zur Aspirata:

a) regelmässig beim Zusammenstoss mit Aspiraten, da diese harte Laute sind z. B. *ἐτρίφθην* = *ἐτρίβ+θην*

b) unregelmässig:

1) durch den Einfluss eines unmittelbar folgenden h, in dem spätgriechischen *οὐθείς μηθείς* und verwandten, für *οὐδείς* etc., (vgl. Lobeck. Phryn. p. 181). Aehnlich scheint es mit den gemeingriechischen Perf. Act. wie *τέτριφα* und den Homerischen und Ionischen 3 pers. pl. perf. und plusqu. wie *ὀρωρέχατο* zu stehen.

2) Durch den Einfluss eines unmittelbar folgenden *ν* in *πρύχνυ* = **προγ(ο)νυ.*

Leo Meyer Vergl. Gramm. I, 244, 246 führt noch *πάχθη* und *ἄνθρωπος* als Beispiele dieses Wechsels an. Doch steht das erstere wohl für **πάχθη*, da die Wurzel *παγ* eine Nebenform *παχ* hat (vgl. G. Curtius Gr. Gr. Et. I. p. 233), *ἄνθρωπος kann* unabhängig von *ἀνδρο-* aus **ἀνρωπος* entstanden und *θ eingeschoben* sein, wie in *ἐσθλός* = Lesbisch *ἐσλός* [2]). Zu dem Mangel an wirklichen; beweiskräftigen Analogien kommt noch ein zweiter, weit bedeutsamerer Umstand, der gegen die Entstehung von *θεός* aus **δεϝός*, **δειϝός* spricht. Die Lesbische Form des Wortes lautet bekanntlich *θῖος* und in dieser kann das *θ* nicht aus *δ* durch den Einfluss eines in h verwandelten ϝ hervorgegangen sein, da umlautendes ϝ von den Lesbiern in keinem Falle in den Spiritus asper verwandelt wird (vgl. Ahrens dial. gr. I. p. 29 et 36 ff.).

Diese Gründe veranlassen mich, die versuchte Rechtfertigung der alten Ableitung zu verwerfen und vorläufig bei meiner Ansicht zu bleiben.

Schliesslich bemerke ich, um der Wahrheit die Ehre zu

1) Aus gleichem Grunde bekämpft auch G. Curtius die von Legerlotz u. A. aufgestellte Ansicht im zweiten Bande der Gr. Gr. Et. p. 95.

2) Ebenso G. Curtius a. a. O. p. 99.

geben, dass ich in meinem frühern Aufsatze fälschlich angegeben habe, G. Curtius habe zuerst eine neue Ableitung von θεός versucht. Vor ihm ist dieses durch Windischmann und Schleicher geschehen.

Gothische Etymologien.

1. gretan.

Lottner drückt in seinem Aufsatze über die Ausnahmen der ersten Lautverschiebung (Kuhns Zeitschr. XI. p. 191) einige Zweifel an der Zusammenstellung von gretan mit dem sanskrit. krand aus, ohne jedoch die Zusammengehörigkeit der beiden Verben direct in Abrede zu stellen. Ich muss gestehen, dass auch mir diese Vergleichung schon lange unhaltbar schien, weil die genaue begriffliche Uebereinstimmung der beiden Wörter, die allein die Annahme einer unregelmässigen Lautvertretung entschuldigen könnte, nur scheinbar ist. In den Sanskritglossaren und Lexicis (aber nicht im Petersburger) wird zwar als die erste Bedeutung von krand „weheklagen, weinen etc." gegeben, welche dem Worte auch in dem mittleren und neueren Sanskrit eigen ist. Allein in der ältesten Periode, den Liedern des Rigveda, wird krand stets zur Bezeichnung eines lauten Geräusches verwendet. Es bedeutet „donnern, prasseln, brausen, wiehern etc. (vgl. Pet. Lex. s. h. v.). Die Bedeutung „weinen" ist für den R. V. nicht mit Sicherheit nachweisbar. Roth und Boethlingk führen zwar eine Stelle dafür an. Dieselbe ist aber sehr dunkel, wie das ganze Lied, zu dem sie gehört — das Gespräch des Purûravas und der Urvaçî. Hieraus folgt, dass die Bedeutung „wehklagen, weinen" sich erst später aus der allgemeinen „lärmen" entwickelt hat. Aehnlich wird unser „schreien" mitunter für „kindisch weinen" gebraucht, und im Englischen ist to cry in der Sprache des gewöhnlichen Lebens ganz an die Stelle von to weep getreten. Es wird für „leise weinen", ebenso gut gebraucht wie für „laut weinen".

Unter diesen Umständen dürfte es nicht zu kühn sein eine neue Vergleichung von gretan mit einer Sanskritwurzel zu wagen, die „tönen, einen Ton von sich geben" bedeutet, und lautlich dem gothischen Worte genau entspricht. Ich meine hrad,

hrâd. Die Form mit kurzem Vocale wird von Yâska Nir. I. 9 in der Bedeutung çabdakarman, sonare angeführt. Von derselben sind auch zwei im R. V. vorkommende Wörter hrada, See, eigentlich 'rauschendes (Wasser)' abgeleitet. Die Form hrâd findet sich im Dhâtupâtha mit der Bedeutung sonare titinnire, und im Çabdakalpadruma wird hrâda = çabda angegeben; (vgl. auch nirhrâda-din, und nihrâda im Pet. Lex.). Eine vedische Ableitung davon ist hrâduni, „Donnerkeil".

2. veitvôds.

Jakob Grimm erklärt veitvôdjan Gr. d. D. Spr. II. 10 für eine Zusammensetzung aus veit + vôdjan „in testimonium ire" und veitvôds 578 aus veit+vôds. In den deutschen Rechtsalterthümern p. 857 dagegen zieht er vor, dasselbe als eine Ableitung von einem nach Analogie von vilva gebildeten *veitva (Wissenschaft) aufzufassen. Zwischen diesen beiden Ansichten schwanken auch von der Gabelentz und Loebe (vgl. das Glossar s. v. *vôds*).

Es ist schwer sich mit einem von diesen beiden Erklärungsversuchen ganz einverstanden zu erklären. Die Form wie die Bedeutung des Wortes machen es zwar überaus wahrscheinlich, dass dasselbe oder wenigstens sein erster Theil zu der Wurzel vid, gothisch vit, „wissen" gehört; aber die Vermuthung, dass in *vôds ein selbstständiges Wort zu erkennen sei, scheint mir ebensowenig haltbar als die dass es aus einem primären und einem secundären Suffixe zusammengesetzt sei. Was die erstere Ansicht anbetrifft, so ist dagegen zu bemerken, dass eine ähnliche Verwendung des Wortes sonst nicht constatirt ist. Die zweite wird unwahrscheinlich dadurch, dass sich sonst von dem vorausgesetzten *veitva keine Spur findet.

Eine einfachere und lautlich wie begrifflich genügendere Deutung des Wortes erhält man, wie mir scheint, wenn man es der dem griechischen εἰδώς zu Grunde liegenden Form *ϝειδϝο(τ)ς gleichsetzt und es für einen Rest des Part. perf. act. auf vat hält. Auf den ersten Blick wird die Identität der beiden Formen manchem gewiss nicht gleich einleuchten. Denn einmal lautet veitvôd(a)-s auf einen Vocal εἰδώς — ϝειδϝο(τ)-ς dagegen consonantisch aus. Zweitens entspricht die gothische Media der griechischen Tenuis nicht genau. Ferner steht dem gothischen lau-

gen Vocale im Griechischen ein kurzer gegenüber. Den ersten Punkt anlangend, so kann man sich zunächst darauf berufen, dass das Gothische nicht selten einen ursprünglich consonantischen Stamm durch Anfügung eines suffixalen a verliert, z. B. die Stämme des Part. praes. act. auf anda = ant. Sodann aber deutet die anomale Declination unseres Wortes, welches im *Nom. plur.* ***veitvôds*** lautet, darauf hin, dass das in den übrigen Casus erscheinende ā nur ein später Zusatz ist (vgl. die Nom. u. Acc. der Part. praes. auf ands = antas und J. Grimm Gr. d. Deut. Spr. I, 1016). Ueber die Vertretung des suffixalen indogermanischen t durch gothisches d vergleiche man Lottner's Untersuchungen in Kuhn's Zeitschrift XI. p. 194 f., aus denen hervorgeht, dass dieselbe *fast* regelmässig ist. Was den letzten Punkt anbetrifft, so hängt die Beurtheilung derselben wesentlich von der Ansicht ab, die man über die ursprüngliche Gestalt des Suffixes des Part. perf. act. hegt. Hält man die Form vat, welche im gewöhnlichen Sanskrit vor den consonantisch anlautenden Casussuffixen, in den Veden auch in andern Fällen z. B. pipishvat, samvavṛitvát (Rigveda V, 31, 3) acc. neutr. erscheint und im Griechischen durch *ϝοτ, οτ ῶτ* (= *οοτ*, ο = *ϝ*?) repräsentirt wird, für die ursprüngliche, so wird man das ô als eine unregelmässige Dehnung betrachten müssen. Nimmt man aber an, dass der Nasal der in den starken Formen des sanskritischen Suffixes (-vân, -vâṁsam, vâṁsau, vâṁsaḥ) erscheint, wirklich zum Suffixe gehört, und dieses ursprünglich vant lautete, so darf man die Länge des Vocals in unserm Worte als Ersatzdehnung auffassen.

Der Bedeutungsübergang aber von „wissend" zu „Zeuge" ist durch viele Analogien bezeugt. Das griechische *ἴστωρ* und das slavische vidok, hatten ursprünglich keinen andern Sinn, und auch *μάρτυρ* characterisirt den Zeugen als den, der sich einer Sache erinnert. Wegen des substantivischen Gebrauches des Wortes vergleiche man vidvas und *εἰδώς*.

Probe einer Uebersetzung des Anvari Suhaili.

Von

C. Crüger.

Indem ich diese Probe meiner Uebersetzung des berühmtesten der rhetorischen Kunstwerke aus der ganzen persischen Literatur, des Anvari Suhaili, der Oeffentlichkeit übergebe, möge es mir erlaubt sein einige Worte vorauszuschicken über diese meine Arbeit, die meine Mussestunden während einer Reihe von Jahren ausgefüllt hat. Die Uebersetzung ist im wesentlichen nach der in Hertford 1851 von Ouseley veranstalteten Ausgabe gemacht, da dieser Text, trotz mancher Druckfehler, doch vollständiger ist, als die lithographirte Bombayausgabe, nach der ich anfangs im Rohen arbeitete, als ich das Werk in Kasan zum eignen Studium durchging. Die vortreffliche englische Uebersetzung von Eastwick erhielt ich im vorigen Jahre, und ist sie mir bei Durchsicht meiner damals schon fast vollendeten Arbeit sehr zu Statten gekommen, obgleich ich nicht alle Verbesserungen des Engländers unbedingt annehmen zu müssen geglaubt habe. Man wird daher häufig beim Vergleich bedeutende Abweichungen finden, um so mehr da unsere Arbeiten fast entgegengesetzter Art sind. Jener wünscht nur einem grösseren Publikum eine möglichst wortgetreue Uebersetzung in dennoch lesbarem Englisch zu geben, und man kann sagen, es ist ihm dies sehr häufig vollständig gelungen. Ich dagegen setzte mir vor, von dem Original auch in andern Beziehungen ein getreues Abbild zu geben; wo also die Prosa gereimt war, reimte ich auch, so weit es sich erreichen liess; die Wortspiele suchte ich nachzuahmen, wo irgend eine Möglichkeit sich bot und ebenso habe ich die Versmasse meist dem Originale treu nachgebildet.

Anfang der Geschichte des Ragah Dâbschelim und des Brahminen Bidpâi. (Lond. ed. p. 24.)

Der *Wezier*, glänzenden Sinnes *Zier*, rechten Waltens dort und *hier*, öffnete die Lippen beredt, und spendete mit schöner Worte *Klang und Drang* der Wohlredenheit den *Dank* und sprach:

— *v* — — | — *v* — — | — *v* — — | — *v* —

Heil dem Thron wo Kaisermacht so waltet dass der Sterne Heer
Seines Sterns Aufgang begrüsst als segenspendend, mild und hehr.

Ich habe von den Papagaien des Zuckerfeldes der *Wohlberedsamkeit* und den schönstimmigen Nachtigallen des Blumenwaldes der *Tugendpflegsamkeit* gehört, dass in einem der herrlichen Länder Indiens, des Schönheitsmals der Reiche, ein König war, dessen Glück stets *wach*, und dessen Glanz wie der *Tag*, durch dessen Weisheit, der Welt eine *Schmückung*, den Unterthanen *Beglückung*, den Frevelthätern *Unterdrückung*, der Königsthron durch die Zier unbegrenzter Gerechtigkeit vollkommen *verschönt* ward, und der Kaisersitz durch den Schmuck der Befehle wie der Verbote mit Glanz *gekrönt* ward; der den Rest des Frevels und der Ungerechtigkeit von der Fläche der Erde *hinwegblies* und das Antlitz der Gerechtigkeitswaltung im Spiegel der Wohlthätigkeit den Erdenwohnern *durchweg wies:*

v — — — | *v* — — — | *v* — — — *v* — — —

Der Welt Enden gerecht waltend beglückt' allzeit mit Lichtglanz er?
Gerecht herrschen, es macht lichtvoll die Machtwaltung der Weltherrscher.

Und diesen König nannten sie den Ragah Dâbschelîm (in ihrer Zunge ist der Sinn dieses Wortes grosser König); wegen der Uebermacht seiner Grösse pflegte er die Schlinge des Fangstricks seiner Vorsätze nur nach der Zinne der Himmelsburg zu schleudern, und wegen der Ueberfülle seines Reichthums pflegte er seinen Blick nur auf erhabene Dinge und grossartige Pläne zu richten; 10,000 Stück wuthschnaubender Elephanten waren in seinem Kriegsheer, und die Zahl der thatendurstigen Männer und der kampflustigen Helden wollte sich nicht in den Bereich der Rechnung fügen; die Schatzhäuser waren wohl *gefüllt* und seine Länder wohl *bestellt:*

Wes die Fürsten oft mitsammt nur mächtig sind hast Du allein!

Bei alle dieser Macht aber ergründete er doch bis in die Tiefen seiner Unterthanen *Angelegenheiten*, und selbst erkundete er die Erzählung der *Ungelegenheiten* jedes der da kam mit Rechtsstreiten:

Milde beweis' stets dem Geringsten in der That;
Milde sei bei jeglichem Werk mit dir im Rath.

Als die Grenzen seines Reichs durch Ordnungsstrenge *befestigt* waren, und der Umfang seines Gebiets gegen die Reichbeanspruchenden *gefestigt*, pflegte er stets in Sinnesmusse des Wohllebens Festgelag zu *schmücken*, und des Herzens Wunsch vom Glücke in allen Freudenstufen zu empfahn zum *Entzücken*; und in seinem Festsäle waren stets die Trinkgenossen, der Weisheit *Gefährten*, *gegenwärtig*, und die Weisen, denen alle Vorzüglichkeit *gewährten*, seines Winks *gewärtig*; sie zierten den Versammlungssal mit lieblichen *Witzesworten* und Belehrung der ausgezeichnetsten *Sorten*. Eines Tags sass er auf dem Ruhkissen der *Vergnüglichkeit* und hatte das Königsmal bereitet in aller *Vorzüglichkeit:*

Mit Pomp war das Gastmal bereitet *allhier*
Der Freud' und dem Frohsinn geöffnet die *Thür*.

Nachdem er gelauscht den *Weisen* der Sänger des Tonsales lieblichen *Klanges*, fühlt' er ein Gelüsten zu hören der *Weisen* Gespräch sinnmehrenden *Umfanges;* und nachdem er den Mondesantlitzigen mit der Venus-Stirn die Wangen *gestreichelt*, verspürt' er eine Neigung zum Genusse der Reden, wo gute Mahnung sich *anschmeichelt*, und indem er die *Gelehrten* und die mit seiner Gesellschaft *beehrten* um die Auseinandersetzung der *feinsten Geistesgaben* und der *reinsten Sinnesanlagen* befragt, schmückte er das Ohr des Verstandes mit den Juwelen ihrer *Worte*, gleich den Perlen aus einem Königs*horte:*

Das Wort, es ist eine Perle, die Königs Ohr selbst schmückt.

Darauf machte ein jeder von einer Eigenschaft aus den lobenswerthen und von einer Anlage aus der in Wünschen *begehrten* eine Schilderung, bis der *Renner* der Reden in die Rennbahn der Freigebigkeit und Mildthätigkeit einlenkte: da waren alle die Weisen darin einig, dass die Freigebigkeit der Eigenschaften edelste und der Anlagen vollkommenste sei; so erzählt man ja auch von der Lehrer erstem, dass er gesagt: die vorzüglichste Eigenschaft von denen des erhabenen Schöpfers ist die, dass man ihn den Allgebenden nennt; denn seine Freigebigkeit er-

streckt sich über alles *Lebende*, und seine Mildthätigkeit strömt nieder auf alles geschaffen *Webende*; und der grosse Prophet (Gottes Segnungen über ihn!) hat gesagt, dass die Freigebigkeit eine Pflanze ist, im Garten des Paradieses gewachsen und am Ufer des Nectarflusses zum Grünen und Blühen gediehen (nämlich: die Milde ist ein Baum im Paradiese):

Wohlthat zu thun heisst mit der Göttheit sich geeint
Und du erwirbst wahrhaften Schatz, giebst du dein Geld!
Fragst du was mit lebend'gem Schatz sei doch gemeint:
Leben wenn aus wo du getheilt wirds dir erhellt.

Dem Ragah, da er diese Frage durchdrungen, drang durch alle Poren der Schweiss der innewohnenden Milde, und er befahl, dass man die Thüren seines reichen Schatzes *aufthäte*, und die Kunde der Spenden unter Reich und Arm *aussäte*, Heimathlose und Heimische mit reichen *Austheilungen* zufrieden *stellte*, und Gross und Klein durch allgemeine *Vertheilungen* den Häuptern ihres Geschlechts zu*gesellte:*

Aus der Wolkenhand des Herrschers träufte mild der Spende Régen
Wusch das harte Wort „bedürftig" aus der Zeit mit seinem Segen!

Den ganzen Tag war er gleich der strahlenden *Sonne* mit Goldspenden und gleich der frisch glänzenden Herrscher*wonne* mit Wunscherfüllen geschäftig bis zur Zeit, wo der goldgeflügelte Greif der Sonne sich dem Neste des Westens zu*wandte* und der Rabe der schwarzantlitzigen Nacht den *F*ittich der *F*insterniss über alle Enden der Welt aus*spannte*.

— *v v* — | — *v v* — | — *v* —

Schleierverhüllt sass im Gezelt schon der Tag,
Gleich auch erschien schleierausbreitend die Nacht.
Heiligen gleich sass da der Sonn' Einsiedler,
Himmel, der hielt betend der Stern' Rosenkranz.

Der König legte das Haupt der Befriedigung auf das Kissen der Ruhe, und des Schlafes Truppen überwältigten den Hauptsitz des Feldes des Gehirns; da zeigte folgendes ihm der geschäftige Maler der Phantasie: ein leuchtend blickender Greis, von dessen Stirn des Heiles Zeichen *erglänzte* und dessen Haupt der Gnade Kunde *umkränzte*, *erschien* und als er dem Ragah den Gruss *verliehn*, sprach er: heute hast du einen Schatz auf dem Wege

Gottes *vertheilt*, und eine schwere Summe von wegen der Gnade des Herrn der Gottesalmosen *ausgetheilt*; am Morgen setze den Fuss des Vorsatzes in den Steigbügel der *Macht*, und wende dich gegen Morgen von dem Sitz deiner Herrscher*pracht*, denn ein königlicher Schatz und ein kaiserliches Schatzhaus sind dir nah; eines solchen Schatzes Auffindung wird den Fuss deines Ruhmes über die Sterne *heben*, und das Haupt deiner Ruhmesfeier soll über dem Gipfel der höchsten Himmelssphäre *schweben*. Als der Raǵa diese frohe Botschaft hörte vergass er des Schlafs, und über den Gedanken an den *Schatz* und die frohe Kunde des Greises, der den Worten gab ihren gewichtigen *Platz*, hocherfreut, erfüllte er der Reinigungen *Pflichten*, und enthüllte seiner Seele reines *Tichten* dem, dessen Dienst er war verpflichtet, bis da der Schatzhüter der Allmacht die Thür des Schatzhauses des Horizontes zu öffnen *kam*, und die goldverstreuende Hand der Sonne die Sterne, die Juwelen aus den Himmelsschatzkammern, unter den Gipfel ihres Strahlenkleides *nahm*.

— *v* — — | *v* — *v* — | — —

Andern Tags als des Morgens Goldstrahl kam,
Von des Schatzhauses Thür das Goldschloss nahm

Befahl der Schah, dass man das Reitthier, weg*bereit*, dem Winde ein *Neid*, mit goldnem Sattel und edelsteinbesetztem Gebisse schmücke; unter glücklichen *Vorzeichen* und heilbedeutenden *Sternzeichen* er es *beschritt*, und mit dem Antlitz nach Osten zu *ritt*:

Macht und Glück mit ihm Bügel an Bügel,
Heil und Sieg mit ihm Zügel an Zügel.

Als er nun aus den Grenzen des *Angebauten* hinauskam in die Flächen der Wüste, der *unbethauten*, warf er den Blick nach allen *Seiten* um des Erzielten Kunde zu *erbeuten*; da fiel sein Auge auf einen Berg, der das Haupt gleich dem Vor*satze* kluger Edlen hoch *trug*, und den Fuss, gleich dem Grund*satze* durch Gerechtigkeit mächtiger Fürsten, im Boden fest *schlug*; am Rande dieses Berges ward er eine finstre Höhle *gewahr*, an deren Eingang sass ein Mann, herzens*klar*, gleich den Höhlengenossen des Dranges der Leidenschaften *bar*:

Kundig wohl doch ohne Kunde alles Seienden;
Jedes Band verbrannt, doch einig mit den Seienden.

Als der Blick des Königs auf diesen heiligen Weisen fiel, befiel sein Herz eine Neigung mit ihm Freundschaft zu *schliessen*, und

sein Sinn fühlte eine Weisung mit ihm des Umgangs zu *geniessen:* Der Greis las auf dem Blatte der erlauchten Gedanken das Bild des Wunsches des Schah, und öffnete den Mund zur Bitte:

O du, dem Gott mit dem Leben das Reich der Welt gab,
Offen steht dir so Herz wie Aug', steig ab und leg ab!

O König! wenn gleich die Hütte der Trauer der Schmerzbetrübten im Vergleich zu den goldgeschmückten Palästen verächtlich *scheint*, und der Winkel in der Zelle der Kummergeübten gegen die perlengestickten Prunksäle wie nichtig *erscheint*, dennoch

Ists eine alte Sitt' und hergebrachte Weise

dass die Fürsten mit dem Blick voll *Erbarmen* die Lage der *Armen* vollkommen *erfassen* und die Einsiedler mit ihrem Gnadenhauch und ihrer Gegenwart *umfassen*, und dies als der Vollendung vollkommener Anlagen und grosser Eigenschaften Stempel auf*fassen*:

Den Blick auf Arme selbst zu werfen ist der Grossen würdig traun!

Hat Salomo bei all der Pracht verschmäht der Emse zuzuschaun?

Dabschelim führte die *Worte* des Derwisch zur *Pforte* der Annahme und stieg vom Rosse, und nachdem er mit der beseligenden Seele jenes ein Herz und eine Seele geworden, bat er ihn, Hülfe zu *gewähren* bei seinem *Begehren:*

Wenn des Armen Wunsch dich leitet auf dem Weg
Findest du zum Heilsgeheimniss leicht den Steg;
Wer vom wahren Sinn des Worts die Kunde fand,
Der fürwahr fand Hülfe durch der Frommen Hand.

Als nun der Sultan die Absicht zeigte zum Auf*bruch*, öffnete der Derwisch den Mund zum Entschuldigungs*spruch:*

Nicht kann aus des Bettlers Hand dir kommen
Empfang eines Fürsten würdig wie du!

Allein nach dem Spruche „wie wirs haben", besitze ich ein Geschenk, das mir vom Vater als Ererbtes kam, und ich dem Könige unterbreiten will; und dies ist ein Schatzbuch, des Inhalts, dass in einem Winkel dieser Höhle ein schwerer Schatz liegt, und in ihm Münzen und Edelgestein überschwer; da ich nun auf den Schatz der Zufriedenheit (denn die Zufriedenheit ist der Schatz der nicht vergeht) die Hand gelegt hatte, habe ich dessen Aufsuchung nicht *betrieben*, und zum Nutzen des eignen Geschicks ist der Schatz der Zufriedenheit, der gangbarsten

Münze auf dem Markte des Gottvertrauens, mein Hauptkapital *geblieben*.

Nichts sah ein Mensch, wenn das Antlitz des Gottvertrauns
. . . . . er nicht sah;
Nichts fand ein Mensch, wenn den Ruhm in Zufriedenheit er
. . . . . nicht fand.

Wenn der ländererobernde Kaiser, den Strahl der Aufmerksamkeit hierauf wendend beföhle, dass sein Gefolge sich mit dessen Aufsuchung beschäftige, und man, dessen Ertrag in das wohlbestellte Schatzhaus bringend ihn wie es *glückt* und sich *schickt* aufwendete, so ist es nicht weit. Dabschelim gab nach Anhörung dieser Worte dem Derwisch von dem nächtlichen Vorfall *Kunde*, und der Höhlenschläfer hörte die Eröffnung des Geheimnisses aus des Königs *Munde*. Da sprach der Derwisch: Obgleich ich Geringer bei des erlauchten Sultans *Entschlüssen* kein Gewicht habe, so wird derselbe doch da es von der Welt des Geheimnisses geboten, ihn allerhöchst anzunehmen geruhen *müssen*.

Denn was aus der Welt des Geheimnisses kommt ist ohne
. . . . . Versäumniss.

Der Raga befahl nun dass eine Schar sich mit Graben an allen Ecken und Enden der Höhle befasse, und nachdem sie nach geringer Weile den Weg zum Schatz gefunden, brachten sie bald all das Aufgehäufte vor den Blick der Majestät:

Des Schmuckes viel und königlich Edelgestein
An Ringen fein und Halsschmuck und Ohrengeschmeid';
Manch Kästchen und Kistchen vom Goldschloss bewahrt,
Gefüllt mit Rubinen und Perlen so rein;
Viel goldnes Geräth und manch Silbergeschmeid',
Geschenke gar kostbar und zierlicher Art.

Der König befahl, dass man die Schlösser von den Kisten und Kästchen nehme, und betrachtete dies wunderbare Edelg*estein* und die sonderbaren Schmucks*chrein*; mitten unter allen sah er einen verzierten Kasten an allen Ecken und Enden mit festen Bändern beschlagen, und ein Schloss von griechischer Arbeit offen*bar*, das aus goldverziertem Stahle getrieben *war*, lag davor; die Festigkeit dieses Schlosses war der Art, dass keines Schlüssels Zahn sein Rund *öffnete*, und keines Schwierigkeitenlösers Scharfsinn den Weg zur Lösung seines Knotens *eröffnete*; so viel sie auch suchten in der *Runde* fand man doch von einem

Schlüssel dazu keine *Kunde*, und keine *Spur*, wie es zu öffnen *nur*. Der Raga hatte die grösste Lust das Schloss zu öffnen und die höchste Neigung zu schauen, was doch in dem Kasten sein möge; er sprach bei sich: es scheint, dass ein Kleinod, kostbarer als das werthvollste Edelgestein in diesem Kasten niedergelegt ist; wo nicht, was soll alle diese Festigkeit bedeuten? Dann hiess er Schmiede, kunst*gewandt* ihre *Kunsthand* am Lösen von des Schlosses *Band* bethätigen, und als des Kastens Decke gelöst war kam ein Schmuckkästchen heraus wie die Himmelszeichen mit Juwelen geziert, und in dieses Schmuckkästchens Innerstem wieder ein kleineres, gleich der Mondkugel äusserst klar eingerichtet. Der Schah befahl, dass man das Kästchen ihm bringe, und mit allerhöchster Hand hob er den Deckel desselben ab; da sah er ein Stück weisser Seide, drauf einige Züge in syrischer Schrift geschrieben. Der Schah war verwundert, was das doch sein möge; die einen sagten: das ist der Name des Schatzbesitzers; die andern versetzten, es könne wohl ein Talisman sein, den man zur Bewahrung des Schatzes geschrieben. Und als die Reden der Stützen des Reichs über diesen Punct nach ausführlicher Behandlung geendet waren, versetzte Dâbschelîm: Bis jenes gelesen, wird der Zweifel nicht gehoben. Keiner aber der Anwesenden hatte von den Regeln jener Schrift Einsicht; so eilten sie denn nothgedrungen einen Mann zu suchen, der das Bezweckte erfülle. Endlich erhielten sie Kunde von einem Gelehrten, der vollkommen berühmt war im Lesen und Schreiben fremder Schriftzüge, und auf allerhöchsten Befehl brachte man ihn in kürzester Zeit vor den erhabensten Thron. Dâbschelîm, nachdem er ihm alle Ehre erwiesen, sprach: O Weiser! der Grund dieser Belästigung ist der, dass du den Inhalt dieser Schrift uns in lichter Erklärung *auslegest*, und die wahre Beschaffenheit dieser Zeilen, wie sie sind und es richtig ist, *darlegest:*

— — *v* | *v* — — *v* | *v* — — *v* | *v* — —

Sein kann's dass die Schrift mir doch erwünscht Aufschluss gewährt hier!

Der Gelehrte nahm die Schrift und brachte die Reden Wort für Wort vor den Blick der Erwägung, und nach langem Bemühn sprach er: das ist eine Schrift, die mancherlei Nutzsames enthält, und kann in der That ein Schatzbuch heissen. Der In-

halt der Worte ist folgender: Diesen Schatz habe ich, der König Huscheng, niedergelegt zum Besten des erhabenen Fürsten und grossen Königs, den man Dâbschelîm nennt; durch Einfluss göttlicher Offenbarung wusste ich, dass dieser Schatz ihm zu Theil werden würde, drum habe ich diese Testamentsschrift unter Gold und Edelsteine gelegt, damit wenn er diesen Schatz hebt und diese letztwilligen Vorschriften durchliest, er bei sich bedenke, dass durch Gold und Perlen sich verführen lassen nicht eine Handlung der Verständigen sei; denn jene sind ein Werkzeug auf Borg *gegeben*, alle Tage werden sie einer andern Hand zur Benutzung *übergeben*, und bei niemandem werden sie den Weg der Treue bis ans Ende wandeln:

Wenn auf die Pracht hier der Welt wer vertraut —
Wem hielt sie Stand je noch, dass wir ihr getraut?
Nicht ist in dem Knochen der Treu' Mark, o glaub's!
Nicht ist von Wahrheit voll der Duft dieses Staubs.

Was nun diese Testamentsschrift belangt, so ist sie eine Verhaltungsregel, wie sie die Könige nicht entbehren können; jener verständige von der Glücksmacht geliebte König nun muss seine Handlungen nach diesen Vorschriften einrichten, und wissen, dass jeder Herrscher, der diese 14 Grundlagen, die ich hier darlege, nicht zum Beobachtungsziel des Blickes seiner Einsicht macht, sich dem aussetzt, dass seines Glückes Bau erschüttert wird, und die Grundlage seiner Herrschaft keine Festigkeit gewinnt.

Die erste Vorschrift ist diese: wenn er irgend jemand von seinem Gefolge durch näheres Heranziehen zu sich Ehre gewährt, darf er das Wort eines andern zu dessen Nachtheile nicht zur Ehre der Anhörung bringen; denn jeder, der zu einem Könige in einer nahen Stellung steht, gegen den hegen immer einige Neid, und wenn sie die Grundlage der Gnade des Fürsten in Bezug auf ihn wohlbefestigt sehen, so arbeiten sie mit feinen Listen am Zerbrechen und Zerstören derselben, und von der Seite der Wohlgesinntheit und der Ermahnung sich nähernd, reden sie in schöngefärbten und verführerischen Worten bis zur Zeit, wo die Gesinnung des Königs gegen jenen sich ändert, und dergestalt ihr Zweck zum Ziele gelangt.

Hör' nicht auf ein jedes Wort, doch meins, das lass dir ernstlich sagen:
Wer nur bösen Zweck vorhat, der weiss gar manches vorzutragen:

Die zweite Vorschrift ist die, dass er dem Zweckdiener und Verläumder in seiner Versammlung keinen Platz einräume, denn die sind Zwiespaltstifter und Kriegsanrichter; ihr Ende aber ist äusserst elend, ja, wenn er diese Eigenschaft an jemanden gewahr wird, so soll er so schnell als möglich das Feuer ihrer Verläumdung mit dem Glanze des Schwertes der Strenge auslöschen, damit nicht dessen Rauch die Fläche der Welt dunkel mache.

Fürs Feuer, das die Menschen verbrennt, fürwahr
Giebt's Mittel nicht als löschen es ganz und gar!

Die dritte Vorschrift ist die, dass er mit den Fürsten und den Stützen seiner Macht den Weg der Einigkeit und des Wohlwollens einschlage, denn durch die Einigung von Freunden eines Herzens und die gegenseitige Unterstützung einstimmiger Befreundeter werden alle Werke in Gang gebracht.

— — *v* | — *v* — *v* | *v* — — *v* | — *v* —

Ja, Einigkeit vermag eine Welt selbst zu halten stark.

Die vierte Vorschrift ist: er soll sich nicht durch Liebkosungen des Feindes und dessen Schmeichelei täuschen lassen: *so* viel er auch sich *streichelnd zeigt* und mit Gefühl sich *schmeichelnd beugt*, so muss er von Seiten der Vorsicht nach *der* Seite hin nicht im Vertrauen *erharten*, denn vom Feinde soll man von keiner Seite Freundschaft *erwarten:*

Vorm Feind mit Freundes Antlitz hüte dich wohl,
Wie trocknes Holz vorm Feuer hüten man soll.
Wenn kämpfend er das Ziel erreicht nicht zuvor,
Wie bald der List wird er öffnen das Thor!

Die fünfte Vorschrift ist die, dass wenn die Perle des Wunsches ihm in die Hand *gefallen*, er sie hüte ohne *Nachlässigkeit* vor *allen*, und sie sich nicht durch *Fahrlässigkeit* lasse *entfallen*, denn ein andermal sie wieder zu *erzwingen* möchte schwer Gestaltung *erringen*, und das Reuebezeigen wird keinen Nutzen *bringen*.

Von der Sehne geschnellt kehrt nicht zu der Hand der Pfeil der entsandt,
So viel du auch nagst mit wüthigem Zahn den Rücken der Hand.

Die sechste Vorschrift ist die, dass er in den Angelegenheiten keine Vorschnelligkeit noch Uebereilung *zeige*, sondern sich

stets auf die Seite der *sorgfältigen Ueberlegung* und der *mühwältigen Erwägung neige*, denn der Schade der aus Voreiligkeit erwächst, ist reich an *Qual*, und der Nutzen, den Geduld und Ruhe einträgt, ohne *Zahl*.

Wenn wichtiges du vor hast, o so eile zu sehr niemals;
Von dem Weg der Besonnenheit weich' ab, o Freund, niemals;
Denn was nicht geschehn, wie bald ists gethan, wenn Noth es gebeut,
Doch wenn es geschehn, nutzlos ist alsdann wenn's einer bereut.

Die siebente Vorschrift ist die, dass er auf keine Weise den Zügel der guten Verwaltung aus der Hand gebe; wenn eine Feindeschar sich gegen ihn vereinigt, und er sein Heil darin sieht, dass er mit einem aus ihrer Zahl Freundschaft schliesse, und er darin einen Heilsweg zu sehen meint, so muss er im Augenblick darauf losgehn und nach dem Spruche „der Krieg ist ein Trug" den Bau ihrer Lüge mit der Axt der List um und umwerfen, denn die Klugen haben gesagt:

— — *v* | — *v* — *v* | *v* — — *v* | — *v* — —

Aus Feindestrugesnetzen da kannst listig bald entfliehn du;
Denn Eisen, sagt das Sprichwort, du magsts leicht mit Eisen spalten.

Die achte Vorschrift ist die, dass er sich in Acht nehme vor denen die da Groll und Neid *hegen*, und sich nicht von ihrer süssen Rede lasse um*hegen*, denn, wenn des Grolles *Baum* in des Busens *Raum* einmal gepflanzt ist, so wird dessen Frucht sich nicht anders als Schad' und Leid darstellen.

Wenn in der Brust die Rachelust erst herrschend ward,
Dann wird das Herz zu fremdem Schmerz geneigt und hart;
Man sieht dich an, und spricht wohl dann ein Schmeichelwort,
Doch insgeheim stellt man dir nach, so wie du fort.

Die neunte Vorschrift ist die, dass er die *Milde* zum Zeichen mache in seinem *Schilde*, und nicht um geringer Schuld willen die da unterworfen seinem Willen Züchtigung und Strafe lasse fühlen; denn allezeit haben die Grossmüthigen mit der Gnade und der Barmherzigkeit Wasser das Bild der Unbilden aus dem Thatenbuche der Niedrigeren fortge*spült*, und den Mantel der Nachsicht wegen der Barmherzigkeitspflicht um deren Unwissenheit und Anmasslichkeit *gehüllt*.

Von Adams Zeit bis zu der Zeit, wo du, o König, huldig
Waltest, war mild der Grossen Herz, wenn Unterthanen schuldig.

Und wenn von einigen aus der Umgebung des Herrschers Missethat und Verrath zur Anzeige *gekommen* und sie zu des Sultans Verzeihung ihre Zuflucht *genommen*, soll er sie noch einmal mit dem Tranke seiner Gnade *kirren*, damit sie nicht in des Elends Wüstenei den Kopf ver*lieren*, und wirr umher*irren*.

Wen du mit der Hand der Güte zu dir einst erhoben hast,
Den sollst wahren du, nicht plötzlich schmettern in den Staub mit Hast.

Die zehnte Vorschrift ist, dass er niemandem Leid zufüge, damit ihn auf dem Wege der Vergeltung (der Entgelt ist für ein zugefügtes Uebel ein gleiches Uebel) kein Schade treffe, sondern der Regen der Wohlthätigkeit auf die Scheitel der Menschen *regne*, damit im Garten („so ihr wohlthuet, thuet ihr euch selbst wohl") die Blüten der Liebe Frucht *segne*.

— — *v* | – *v* — *v* | *v* — — *v* | — *v* —

Wenn Gutes du gethan, so erweist auch man Gutes dir;
Wem Böses du gethan, der erweist Schlimmres dir gewiss.
Heut bist du ohne Kunde von dem was doch gut und bös:
Doch kommt ein Tag wo Kunde du empfängst von gut und bös.

Die elfte Vorschrift ist, dass er nie sich zu einer Handlung neige, die mit seiner Lage nicht *stimmt* und zu seinen Umständen nicht *ziemt*, denn mancher Mensch, der seine *Beschäftigung aufgiebt*, und sich in unangemessene *Geschäfte begiebt*, ohne dass er sie bis zum Ende *treibt*, auch im eignen Werke zurücke *bleibt*.

Einst ahmte eines Rebhuhns Gang ein Rabe nach:
Nicht gings, doch ward er bald auf eignen Füssen schwach.

Die zwölfte Vorschrift ist die, dass er seinen Character mit dem Zierrath der Sanftmuth und Festigkeit schmücke, denn ein sanftmüthiges Herz ist der Liebe *werth*, und der Spruch „der Sanftmüthige ist fast ein Prophet" eine Ueberlieferung in Wahrheit *bewährt*.

Schärfer als das Schwert von Eisen ist fürwahr der Sanftmuth Schwert
Ja selbst hundert tapfre Heere sind nicht halb so siegbewährt.

Die dreizehnte Vorschrift ist die, dass wenn er sichre und verlässliche Anhänger erworben, er sich vor verrätherischen und betrügerischen Menschen wahre; denn, wenn die Nächsten an

der Pforte der Herrschaft mit der Eigenschaft der Verlässlichkeit begabt sind, so bleiben sowohl die Geheimnisse des Reiches *gewahrt*, als die Menschen vor der Schädigung jener sicher *bewahrt*; und wenn, was Gott verhüte, das Antlitz ihres Charakters von den Flecken des Trugs geschwärzt, und ihre Rede bei dem Könige der Ehre der Glaubwürdigkeit gewürdigt wäre, so kann es sich treffen, dass sie den Unschuldigen in den Abgrund des Verderbens stürzen und böse Folgen so zeitlich wie ewiglich würden daraus erstehen

Glaubwürdig muss des Königs Diener sein,
Damit durch ihn zunehm' des Reiches Schein;
Doch wenn zum Trug das Antlitz er verstellt,
Ist's seine Schuld, wenn wüst das Reich zerfällt.

Die vierzehnte Vorschrift ist die, dass von dem Ungemach des Geschickes und den Wechselfällen der Zeitläufe der Staub der Betrübniss auf dem Zipfel seines Vorsatzes nicht sitzen bleiben muss, denn der Verständige hält sich immer für gebunden in den Banden des Unglücks und der Leichtsinnige bringt seine Zeit in Freud' und Lust hin:

Der Löwe trägt die Kett' am Hals und's Füchslein bringt die Nacht
Lustigen Muths und Leichtsinns voll in Schutt und Miste hin.
Der Weise in Bekümmerniss einsam die Nacht durchwacht,
Der Leichtsinn wandelt frohgemuth im Garten her und hin.

Und er soll gewiss wissen, dass ohne den Beistand der Güte, die da keinen Anfang hat, und der Ueberfülle, die da kein Ende nimmt, der Pfeil des Glücks nie an das Ziel des Wunsches gelangt, und dass durch den Ueberfluss der Vorzüge und Tugenden ohne die Unterstützung des Schicksalsschlusses und des Allmachtsspruches keine Sache gelingt.

Machtfülle kommt von Wissenserwerb und Tugendübung dir nicht;
Gebunden ist sie stets an des Schicksals Gunst und der Allmacht Spruch.

Zu jeder dieser vierzehn Vorschriften, die wir erwähnt haben, ist eine Geschichte beweis*triftig* und eine Erzählung von Sinn *tüchtig*, und wenn der Raǵa wünscht, die Einzelheiten dieser Erzählungen und Geschichten zu erfahren, so muss er sich nach dem Berge Serandîp's wenden, wo der Aufenthalt des Vaters der Menschen war, denn dort wird er diesen Knoten *lösen*,

und alles Verhüllte wird sich in diesem Garten des Glaubens ihm *entblössen*; „denn Gott ist der Helfer bei Erreichung des Ziels und Gewinnung des Erzielten".

Als der Weise diese *Kunde* aus dem *Grunde* zum Gehör des Herrschers *gebracht*, und dies Juwelenkästchen, was die Perlen eines tiefen Sinns fasste, als Zierde des höchsten Willens des Königs *angebracht*, liebkoste ihn Dâbschelîm, und küsste jene Schrift mit vollkommener Ehrerbietung, und machte es zum willkommnen Schmuck des königlichen Arms. Dann sprach er: Der Schatz, den man mir angedeutet, ist ein Schatz aus der Welt der Geheimnisse, nicht ein gewöhnlicher Beutel mit Dirhems und Dinaren aus der Körperwelt, noch auch ein Schatzesfund von Edelgestein und Perlen für mich; Gott sei gelobt, ich habe von den Mitteln dieser Welt eine solche Masse, dass ich kein Bedürfniss dieses Zuwachses habe, und in meinem Sinne betrachte ich diesen erbärmlichen Fund als keinen Fund. Es ist passend, dass man für dieses Buch des Raths, das ein wahrer Schatz werden kann, das was ich durch diesen Schatzfund erworben an die Almosenwerthen austheile als Pflichtgabe, damit dies ein Lohnesgeschenk für die selige Seele des Königs Huscheng werde, und wir auch nach dem Spruche: „der Wegweiser zum Guten ist gleich dessen Thäter", des Vergeltungsgeschenkes theilhaftig werden. Die Stellvertreter seiner Hoheit des Königs vertheilten demnach dem allerhöchsten Befehle gemäss diesen ganzen Schatzfund an Geld und Edelgestein auf dem Wege der Gottesgnade, die da nicht vergeht, an die Almosenwürdigen.

— *v v* — | — *v v* — | — *v* —

Sieh, für die Mildthat ist verwandt hier das Geld;
Suchst du den Reim, bietet sich dir: wohlbestellt!

Als nun diese Sache ihre Endschaft erreicht hatte, wandte er sich nach seinem Herrschersitz und das Polster der Gewalt wurde wiederum mit der königlichen Majestät geziert. Abends aber und die ganze Nacht schwebte es ihm in Gedanken vor, wie er sich nach Serandîp wenden wolle, damit er das Bezweckte *vollende* und das Gesuchte brächte zu *Ende*, und er nach vollständiger Einsicht der Einzelheiten der Testamentsvorschriften diese zu Säulen seiner Königs*waltung* und zu Stützen seiner Macht*entfaltung* mache. Am andern Tage, als die Sonne

gleich einem granatfarbnen Rubin ihr Antlitz von den Berggipfeln Serandîps erhob, und der demantfarbne Himmel die Rubinfunken über alle Enden der Welt ausstreute:

Goldfunken verstreuend erhob sich die Sonne;
Nachtleuchtende Perlen verschwanden die Sterne,

befahl Dâbschelîm, dass von den Nächstgestellten der Hoheit zwei Männer, die wegen der Wahrhaftigkeit ihres Rathes *allbekannt* und wegen der Ehrenfestigkeit ihrer Reichs- und Staatsverwaltung allgemein *genannt* waren, am Fusse des erhabensten Thrones erscheinen sollten, und nachdem er ihnen fürstlicher Gnade Auszeichnung *gespendet*, und ihnen eröffnet, wohin sich Nachts seine Gedanken *gewendet*, sprach er: die Lust zur Reise nach Serandîp hat in meinem Sinne Wurzel gefasst, und der Wunsch zur Wanderfahrt nach seiner Gegend hat den Zügel der Wahl aus der Hand meiner Willensmacht genommen; sagt, was ihr darüber Gutes *denkt*, und wie in dieser Sache zum guten Erfolg Alles mag werden *gelenkt*; ich habe nun seit geraumer Zeit jeden Knoten in meinen Schwierigkeiten mit eurer Fingerspitzen Hülfe gelöst, und den Grundbau der Hauptgeschäfte der Staats- wie Schatzverwaltung auf euren richtigen Rath gegründet; so bringet denn auch heute, was der Beschluss eurer rechten Einsicht und der wohlmeinende Rathschlag eures durchdringenden Verstandes sein mag, zum Vortrage, damit ich demselben von allen Ecken und Enden Beachtung schenkend, jede Anordnung, die wir zur Unterschrift vereinbarten, zur Grundlage der That machen könne:

Jedweder Handlung Bau beruht auf gutem Walten,
Denn ohne dies kann nie zum Wohl sie sich gestalten.

Die Minister sprachen: eine Antwort auf diese Rede kann man nicht aus dem Stegreife geben, und in den wichtigen Angelegenheiten der Herrscher und ihren Staatsgeschäften, muss das Nachdenken würdig sein, denn ein *unerwognes* Wort ist gleich wie *ungewognes* Gold:

Bedenk wohl das Wort, und sprich dann erst es aus.

Wir wollen heut und heint diesen Punct *erwägen*, und das Silber jedes Gedankens auf den Probirstein der Prüfung *legen*; was von unserer Ueberlegung, probehaltig *ausfällt* wird morgen zur Kenntniss der Majestät vor*gestellt*. Dâbschelîm gab diesem Vorschlage seine Billigung. Am andern Tage morgens früh

traten sie vor des Königs Hoheit, und nachdem sie ein jeder den Platz, der ihnen bestimmt, eingenommen, öffneten sie das *Ohr*, des Verstandes *Thor*, um des Sultans Befehlen zu lauschen; und als sie zur Rede die Erlaubniss erhalten, sprach der ältere Minister, nachdem er das Knie mit Wohlanstand *gebogen*, und seiner Pflicht mit Anrufung und Lobpreisung *gepflogen:*

Weltenherrscher, Weltbeschenker, dessen Herrschaft sonder Wank

Durch des Ew'gen Machtbefehl steht für die Zeit und Ewigkeit. Dem treuen Diener hier hat es so geschienen, dass, wenn auch bei dieser Reise nur weniger Nutzen denkbar, doch viel Ungemach zu bedenken sei, und dass man dabei, Ruhe und Gemächlichkeit wie Frieden und Bequemlichkeit gänzlich bei Seite lassend, sein Herz auf Anstrengungen und Entbehrungen gefasst machen müsse; es ist dem erlauchten Sinne des Königs nicht verborgen, dass der Witzesfunke: „die Reise ist ein Theil der Hölle" eine Flamme ist, die den Busen brennt, und dass der herzspaltende Pfeil: „der Uebel grösstes ist die Trennung" eine Pfeilspitze ist, die die Leber trifft; die Pupille des Auges ist darum im Kopfe, dass sie aus des Hauses Klause den Fuss nicht setze, und die tropfenden Thränen werden deshalb unter die Füsse getreten, weil sie nicht im Winkel ihres Hauses sitzen geblieben.

— — v | — v — v | v — — v | v —

Beim Reisen giebt es manch Ungemach, Schimpf und Schande gar;
Wenns Freud' und Friede giebt, im Daheimbleiben suche sie.

Ein verständiger Mann soll nicht den Frieden gegen Unheil vertauschen, und die Freude am Silber nicht um die Lust am Ausborgen aus der Hand geben, noch auch aus eigner Wahl die Ehre des *Weilens* dem Schimpf des in die *Fremdeeilens* vorziehen, damit es ihm nicht gehe, wie es jener Taube ging. Der König fragte: wie war denn das? Dies ist die

Erste Erzählung.

Der Wesir sprach: Ich habe gehört, dass zwei Tauben in einem Neste einig *weilten*, und in ihrer Feste jedes Geheimniss *theilten;* kein Stäubchen vom Staube der Eifersucht war in ihren

Herzen, und des Schicksals Ungemach erregte in ihrem Sinne keine *Schmerzen;* an Wasser und Körnern liessen sie sich *genügen*, und wie einsam wohnende Klausner hatten sie am Wege des Gottvertrauens ihr *Vergnügen;* die eine hiess *Scherzend*, die andre aber *Herzend*, und alle beide pflegten Morgens und Abends im Einklange harmonische Lieder zu *singen*, und liessen früh und spät in geisterhebendem Tone manchen Reim *erklingen*:

Der Zufriedenheit Schatz ward uns zu Theil im Gedanken an Liebchens Antlitz;
In der Minne zu ihr ward uns das Heil, dass der Welt Reichthum wir entsagen.

Das Schicksal warf auf die Einigkeit dieser *beiden*, die sich trösteten im *Leiden*, seinen *Neid*, und das böse Auge der *Zeit* sandte gegen diese trefflichen Einigen sein *Leid*:

Das Geschick hat kein Geschäft, als mit Geschick
Neidesvoll vom Freund zu trennen Freund und Glück.

Scherzend bekam plötzlich Sehnsucht nach dem Reisen und sprach zum Freunde: wie lange wollen wir noch in einem *Neste* so hinlebend *ruhn*, und in derselben *Feste* die Zeit unnütz *verthun;* ich habe eine Sehnsucht ein, zwei, drei Tage an allen Enden der Welt umherzu*kreisen*, und dem *Befehl* des Erhabenen ohne *Fehl*: „sprich: reiset auf der Erde!" durch Ausführung Ehrfurcht zu *beweisen;* denn auf *Reisen* pflegt man der Wunder viel zu *sehen*, und lässt sich den Wind zahlloser Erfahrungen um die Nase *wehen;* die Weisen haben gesagt: „die *Reise* ist Erwerbung vom *Siegespreise*"; das Schwert, so lang' es nicht aus der Scheide kommt zur *Wehre*, wird im Männerkampf nicht roth gefärbt zur *Ehre;* und wenn die Feder nicht reisen wollte auf dem *Papier*, würde das Blatt nicht geschmückt mit der Wunderrede *Zier;* der Himmel, der stets auf *Reisen* im *Kreisen* ist, ist er nicht höher als alles, während die Erde, die allzeit in Ruhe liegt, von Gross und Klein mit Füssen getreten und mit Hufen gestampft wird:

v — v — | v v — — | v — v — | v v —

Der Erde Staub und den Himmel betrachte, Freund, und beacht' —
Was ist die eine, die ruht stets, und was der andre, der kreist?

Das Reisen ist der Erzieher des Wunsches, Spender des Rangs.
Es schaffet Schätz' dir und Reichthum, in Tugend dich unterweist.
Der Baum, wenn je er vom Fleck fort von Ort zu Orte nur könnt',
Nicht träf der Säge Gewaltthat, der Axt Misshandlung ihn meist.

Herzend sprach: o getreuer Freund, du hast die Leiden der Reise noch nicht *getragen*, und dich mit dem Jammer in der Fremde noch nicht herum*geschlagen;* der Spruch: „in der Fremde, im Elende", hat noch nicht ans Ohr deiner Seele *geschlagen*, und der scharfe Wind: „die *Trennung* schmeckt wie *Verbrennung*" hat den Garten deines Herzens noch nicht *zerschlagen;* die Reise ist ein Baum, an dem ausser der Last des Scheidens keine Frucht *spriesst*, und die Fremde ist eine Wolke, die ausser dem Regen der Beschimpfung kein Tröpfchen *herabgiesst.*

Das Abendlied des Fremdlings ist: hier sitz' ich armer Mann
An Weges Rand verzweiflungsvoll, und weine was ich kann!

Scherzend versetzte: Wenn gleich der Schmerz des Fremdseins die Seele *quält*, so wird doch durch die Erforschung der Länder und durch die Betrachtung der Wunder in der Welt der Sinn *gestählt*, und ferner, wenn die Natur sich an die Reisebeschwerden *gewöhnt* und damit *versöhnt* hat, so wird sie nicht weiter davon gepeinigt, und die Seele empfindet wegen der Beschäftigung mit den Wunderdingen der Länder von den Beschwerden des Weges auch keine Spur!

Wenn die Fremde der Trennung Dorn trägt, was klagst du's?
Wächst am Dorn nicht des Wunsches Ros' oft? wie? klagst du's?

Herzend sprach: O einiger Freund! Die Durchforschung der Gegend der Welt und das Lustwandeln in den Gärten Irems ist mit gleichgesinnten Freunden und herzinnigen Genossen höchst anmuthig, wenn aber einem das Glück des Anblickes der Freunde versagt ist, so ist es klar, was sein Schmerz durch diese Durchforschung an Labearznei erhalten kann, und was sein Kummer durch jene Betrachtung der Heilung erlangen mag; ich weiss dass der Schmerz der Trennung von den Freunden und der Kummer über die Entfernung von den Herzgeliebten der härteste von allen Schmerzen ist und das herbste von allen Leiden:

Die Trennung von den Freunden ist ein Zeichen ja der Höllenpein
Behüt's Gott, dass ein Zeichen von der Hölle soll't mein Fehler sein.

Jetzt wo Gottlob *Haus* und *Schmaus* dir bereit sind, setze den Fuss der Zufriedenheit auf den Teppich der Reue, die Verzeihung *erfleht*, und gieb den Kragen der *Neugier* nicht in die Hand der *Begier*, daraus Reue *entsteht*:

Ergreif' der Sammlung Zipfel und fass zufrieden dich;
Den Stein der Trennung trägt schon im Ermel das Geschick.

Scherzend sprach: o Genosse meines Geschicks! sprich kein Wort mehr von *Scheiden und Meiden*, denn der leidverkürzenden Freunde sind nicht wenig in der *Welt*, und jeder, der sich von einem Freunde trennet, findet, wenn er einen andern kennen lernt, dessen *Entgelt*; wenn hier mein Freundschaftsband wird *gelöst*, so werd' ich nach kurzer Frist durch eines andern Herz geliebten Minne *getröst'*; du hast ja selbst gehört, dass man sagt:

v — *v* — | *v v* — — | *v* — *v* — | *v v* — —

Gieb keinem Freunde dein Herz hin, und keinem Lande den Sinn,
Denn Land und Meer, so geräumig, der Menschen viele sind drin.

Ich hege die Erwartung, dass du mir weiter kein Verzeichniss von Reiseunfällen vorträgest, denn das Feuer des Wanderungemachs macht den Mann erst *gar*, und keiner, der unreif und leicht *gewogen* von Anlagen und im Schatten der Heimat *erzogen*, wird das Ross der Hoffnung in der Rennbahn des Wunsches tummeln *fürwahr!*

Viel Reisen bedarfs dass reif werd' endlich der Unreife.

Herzend sprach: o theurer Freund! in einem Augenblick, wo du dein Herz von der Treue gegen den Freund abwendest, und das Band der alten Einigkeit zerreissend mit neuen Freunden den Bund zu schliessen bereit bist, und den Inhalt des Wortes jenes Weisen:

Um keinen Preis gieb den alten Freund du auf:
Die neuen, traun, wiegen jene nimmer auf!

in den Wind zu schlagen gesinnt bist, welchen Eindruck könnte da mein Wort auf dich machen? aber:

So ganz dem Wunsche der Feinde gemäss erscheint der Mann
Der nicht die Rede der Freunde beherzigt, so er's kann.

Nachdem sie die Rede hier abgebrochen, nahmen sie von einander Abschied, und Scherzend, nachdem er sein Herz von des Freundes Genossenschaft losgerissen, nahm seinen Aufflug.

Dem Vogel gleich, dem gefangnen, der wieder dem Käfig enteilt,

durchmass er mit reiner Sehnsucht und vollkommner Neigung die Gefilde der *Luft*, und erging sich auf hohen Bergen und in paradiesesähnlichen Gärten voller *Duft;* plötzlich erblickte er am Rande eines Berges, der an Höhe mit des Himmels Erhabenheit zu wetteifern *trachtete* und im vollen Stolz die Erdkugel unten an seinem Fusse gleich einem Staubhaufen *achtete*, eine Gartenau, deren himmelsglänzende Fluren *herzerfreuender* waren als der Himmelsgarten, und deren zibethhauchendes Zephyrkühlungswehen *duftverstreuender* als des tatarischen Bisams Beutel.

— *v* — — | *v* — *v* — | *v v* —

Hunderttausend der Blumen blühten darin;
Wach das Grün schien, das Wasser schlafend darin;
Jede Blüt' bunt in Farben prangend und Glanz;
Meilenweit streute jede Duft aus dem Kranz.

Scherzend gefiel diese schöne Gegend und der herzverlockende *Ort*, und da es gegen des Tages Ende war, so warf er die Bürde der Reise ab *dort.* Noch hatte er sich aber von des Weges Mühen nicht *erholt* und in erquicklicher Ruhe Athem *geholt*, so hatte der schnellfüssige Kämmerer Wind einen Wolkenschirm an der Himmelsfläche aus*gespannt*, und die friedliche Welt mit dem Krachen des herzerschreckenden Donners und dem Entsetzen des Busen durchzuckenden Blitzes zu einem Bilde des Auferstehungsgetümmels um*gewandt;* des leuchtenden Wetterstrahls Flamme versengte hier der gezeichneten Tulpe *Stiel*, und des Hagels Pfeile hefteten dort das Auge der wachen Narzisse an den Boden als ihres Muthwillens *Ziel.*

Zerrissen ward des Berges Brust vom Wetterstrahl:
Die Erd' erbebt' im Innersten vom Donnerschall.

Scherzend hatte zu dieser Zeit keinen Zufluchts*ort*, wo er vor den Pfeilen des Regens sicher gewesen wäre, und er fand keinen

sicheren *Port*, wo er vor des Hagelwetters Schlägen sich hätte schützen können; bald verbarg er sich unter einem *Aste*, bald versuchte er, ob sichs unter Baumblättern sichrer *raste*, aber jeden Augenblick ward der Ungestüm des Hagels und Regens nach*haltiger*, und jeden Augenwink das ungefüge Toben des Donners und Blitzes *gewaltiger*.

Die finstre Nacht und des Donners Geroll und des Regens entsetzlich Geprassel!
Wie wenig kümmert doch unser Leid, die da prassen beim Male der Freude!

Kurz er verlebte die Nacht unter tausenderlei Drangsal bis zum *Tage*, und schickte wider Willen sich in die mancherlei Trübsal seiner *Lage*; allezeit dachte er an den sicheren Winkel in seinem *Neste* und sehnte sich nach der Genossenschaft des treuen Freundes in seiner alten *Feste*, und mancher Seufzer entstieg unter kummervollen *Schmerzen* seinem angstgeplagten *Herzen*, und er sprach:

— *v* — — | *v* — *v* — | *v v* —
Hätt' gewusst ich, wie hart der Trennung Schmerz,
Wie er quält, wie zerreisst das arme Herz,
Nicht gesucht hätt' ich fern von dir mein Heil:
Keinen Tag wär' von dir getrennt mein Theil.

Aber als man den Aufgang der frohen Botschaft des Morgens spürte, wurde alsbald der Strich der Wolkenfinsterniss von dem Blatte der Zeit *gestrichen*, und es war dem Glanze der wärmenden welterleuchtenden Sonnenleuchte von der Fläche der Erde und dem Felde der Zeit alles Dunkel *gewichen*:

Das goldene Schwert zog im Osten die Sonne,
Erfüllte den Erdkreis mit Glanz rings und Wonne.

Scherzend setzte sich nun zum andernmal in Flug, schwankend, ob er sollte wieder heimwärts *schweifen*, oder doch nur, dem Vorsatz gemäss, ein 2, 3, Tage die Gegend durch*streifen*; gerade in diesem Augenblicke aber machte ein schnellflügliger scharfkralliger Königsfalk, der auf des Wildes Haupt schneller als die Sonnenstrahlen zur Erde zu stossen, und beim Auffluge in die Höhe schleuniger, als das Licht des Auges gen Himmel blickt, zu steigen pflegte:

Zur Zeit des Angriffs gleich dem Blitz, der Funken versprüht;
Zur Zeit des Wandelns gleich dem Wind, der feurig erglüht!

einen Angriff auf Scherzend. Als der unglücklichen Taube Blick auf den unbarmherzigen Königsfalken fiel, begann ihr Herz zu *beben*, und alle Kraft und Beweglichkeit, die in ihren Gelenken und Gliedmassen war, fing an sich in das Geschick des Verderbens zu er*geben*:

Wenn der Falk auf die Taube zu stossen bereit,
Ist die Arme gewisslich dem Tode geweiht.

Als Scherzend seinen Fittich in des bösen Geschicks Banden gebunden sah, da gedachte er der Ermahnung des Freundes der treuen, und kam zur vollkommnen Einsicht seines unvollkommnen Nach*denkens* und seines unrichtigen Einbildungen Gehör*schenkens*:

Gelübde er that und Versprechen er gab,

dass wenn er aus diesem Un*heilsorte* zu einem *Heilsporte* den Ausgang *fände*, und aus diesem Abgrunde zur Rettung er*stände*, er nie wieder Reisegedanken in seinem Gemüthe aufkommen lassen wolle, und dass nur die Freundschaft des herzinnigen Geliebten, die man gleich dem Lebenselixir erst am Rande des Verderbens einsehen lerne, ihm allein frommen *solle*, und wie er sein Lebelang nicht mehr das Wort Reise in den Mund nehmen *wolle*.

Wenn einmal noch Vereinigung mit dir mir werden sollte,
Soll niemals mehr aus meinem Arm dich mir das Schicksal rauben.

Durch den Segen dieses schönen Vorsatzes, der in des Innersten Sammlung noch unentwickelt lag, gelang es ihm eine Oeffnung des Rettungsthores zu finden: in dem Augenblicke, wo die Kralle des Falken ihn zum Genuss ergriff, hatte von einer andern Seite ein hungriger Adler, vor dessen scharfer Kralle selbst der Aar Athâir in seinem Himmelsneste vor Furcht *bebte*, und der zur Zeit des Hungers den Widder und Steinbock von den Himmelsauen zu rauben *strebte*:

Der Widder konnt' aus Furcht vor ihm am Firmament nicht weiden,
Wenn ihn Behrâm, der blut'ge Mars, nicht hütet auf der Weiden.

Speise witternd seinen Aufschwung *genommen*; als dem nun der

Falken Abenteuer mit der Taube zu Gesicht *gekommen*, sprach er bei sich: wenn gleich diese Taube da ein *schales* Gericht und ein *schmaler* Bissen ist, so kann man doch im Allgemeinen damit sein Fasten *brechen*, und der ungeduld'gen Gier einigen Trost *zusprechen;* er versuchte also die Taube dem Königsfalken wegzuschnappen. Die Raubthiernatur aber, die in des Königsfalken Sinn mächtig ist, obgleich er dem Adler keineswegs gewachsen, machte, dass er den Angriff auf jenen nicht lang' erst *erwog*, sondern ihm die Wage zu halten auf ihn *losflog*, und auf den Kampfplatz zum Kriegstanz gegen ihn *zog:*

— *v* — — | *v* — *v* — | *v v* —

Vogel gen Vogel schwang sich kampfesbereit;
Jen' indes ward in List vom Tode befreit.

Beide waren noch im Kampf begriffen, da warf Scherzend, den Augenblick günstig erachtend, sich unter einen Fels, und schlüpfte in ein Löchlein, wo es einem *Spätzlein* mit aller Mühe nicht gelungen wäre zu finden ein *Plätzlein*, sicher hin*ein*, und brachte nun noch eine Nacht im kalten *Stein* voll Herzens*pein* hin. Am andern Morgen als die weiss beschwingte Taube der Morgendämmerung aus dem Neste des Himmels aufzuflattern begann, und der schwarzfarbigen Nacht Rabe, Phönix gleich, den Blicken entschwand:

v — — | *v* — — | *v* — — | *v* —

Als glückreich der Sonn' Pfau erschien, durch den Hain
Des Himmels zu wandeln in glänzendem Schein

begann Scherzend, bei alle dem, dass er vor Hunger kaum zum Fluge Kraft hatte, Flügel und Fittich zu schwingen; *hangend* und *bangend* blickte er links und rechts, und schaute mit vollkommenster Vorsicht vor sich und hinter sich. Plötzlich sah er eine Taube, vor der einige Körner ausgeschüttet *lagen*, die tausend *Ränke* und Zauber*schwänke* schien vorzu*tragen;* bei Scherzend war des Hungers *Heer* über des Magens Land*wehr* geworden *Herr;* da er nun sein eigen Geschlecht vor sich sah, trat er ohne weiteres Nachdenken heran, aber noch hatten die Körner nicht gekonnt in seinen Kropf *gelangen*, so lag sein Fuss in des Unheils Banden *gefangen:*

Diese Welt des Teufels Netz ist, seine Lockspeis' Sinnenlust;
Bald gefangen in der Sünd' Netz liegt, wenn Gier sie fasst,
die Brust.

Scherzend begann nun jene Taube zu tadeln: o Bruder, wir sind eines Geschlechts, und mich hat dieser Unfall wegen der Verwandtschaft mit dir getroffen; warum doch hast du mich auf diesen Umstand nicht aufmerksam *gemacht*, und die Pflichten der Menschlichkeit und Gastfreundlichkeit nicht zur Ausübung *gebracht*, dass ich mich hätte hüten *können* und nicht gemusst in dieser Weise ins Unglück *rennen*? Die Taube sprach: deine Rede lass ruhen, denn gegen das Geschick hilft keine *Vorsicht*, und gegen des Schicksals Schluss bringt alle Mühe Erfolg *hervor nicht*:

Wenn der Pfeil des Geschicks von dem Bogen geschnellt,
Wendet nicht seinen Lauf alles Mühen der Welt!

Scherzend sprach: Kannst du nichts dazu thun, mir aus diesem Engpasse des Unheils einen Pfad zur Befreiung zu *zeigen*, und das Halsband der Liebe bis zum jüngsten Tage um meinen Hals zu *schmiegen*? Die Taube sprach: o du Einfältiger! wäre mir eine List *bereit*, so hätte ich mich selbst aus den Fesseln *befreit*, und würde nicht in der Weise wie du es hier *gesehen* als Helfershelfer zur Gefangenschaft der Vögel da*stehen*. Dein Fall ist ganz ähnlich dem des Kamelfüllens, das von vielem Gehen matt war, und mit Klagen und Bitten der Mutter zurief: o du Lieblose! stehe doch ein Weilchen still, dass ich einmal wieder frei Athem *hole*, und mich ein wenig von meiner Mattigkeit *erhole*! Die Mutter sprach: o du Einfalts*pinsel*! du siehst bei deinem *Gewinsel* nicht den Zügel in der Hand des Andern! hätte ich überhaupt die *Wahl*, so befreite ich meinen Rücken von der Last drückender *Qual*, und deinen Fuss von dem Wandern zu*mal*.

Zur Mutter sprach das Kamelfüllen einst:
Genug des Gehns, ruhen möcht' ich einmal!
Sie sprach: was hilfts, dass kläglich du weinst?
Hielt' ich den Zaum, fühlt' ich bald keine Qual.

Als Scherzend nahe dran war der Verzweiflung zu *erliegen*, begann er zu zappeln und wollte mit voller Gewalt *auffliegen*; da aber seiner Hoffnung Faden noch nicht war *gerissen*, so riss das Netzgarn, durch der Zeiten Wechsel *zersplissen*, und Scherzend zog seinen Hals aus dessen *Schlingen*, und hob zur guten Stunde seine *Schwingen*, ob ihm möchte die Rückkehr in die Heimat *gelingen*. Vor Freuden, dass er aus so schweren *Banden* zu so leichter Befreiung *erstanden*, gar bald des Hunger*s*

Sorgen aus seinem Herzen *schwanden*. Auf seinem Fluge kam er nun an ein wüstes Dorf, und setzte sich auf eine Mauer*ecke*, nicht weit von einem lustigen Saat*flecke*. Ein Bauerknabe, der die Saaten hütete, wandelte nun um dieses *Feld*, als wär' er auf Wache ge*stellt*; als sein Auge auf die Taube fiel, brachte der Bratenbegier Brand seinem *Herzen Schmerzen*; er schlich *heran*, nachdem er eine Kugel mit leiser Hand auf die Armbrust *gethan*. Scherzend, solches Scherzes nicht gewärtig, blickte sehnsüchtig bald nach des Saatfeldes *Rand*, bald nach der Fläche und dem *Wiesenland*, bis auf einmal durch einen Gauklerstreich des *tückischspielenden* Wechselgeschicks jene Kugel des *tückischzielenden* den Flügel des Unglücklichen traf: von Schreck und Entsetzen gelähmt stürzte er kopfüber in eines Brunnens *Grund*, der an dem Fusse der Mauer öffnete den *Schlund*. Dies war aber ein Brunn, aus dessen Tiefe des Schöpfrades Kreis einem weit wie der Himmel erschien, und wär's einem den schwarzen und weissen Faden des Tags und der Nacht zusammenzuknüpfen *gelungen*, man hätte kaum dessen Grund zu erreichen *erzwungen*:

Kein Brunnen jé so tief als der, es reicht' sein Grund
Hinaus wohl über sieben Land', ein Riesenschlund!
Der Himmel selbst, hätt' seine Tief' er gern gewusst,
Sein Mass nicht hätt' gefasst er, hätt's gestehn gemusst.

Als der Bauernjunge sah, dass, was er gesucht, in des Brunnen *Schlund* thät' *entweichen*, und der Erfindung Strick zu kurz sei, um dessen *Grund* zu *erreichen*, zog er ab, der Hoffnung *bar*, und liess den Halbtodten in dem Strafkerker, wo er *war*. So brachte denn Scherzend eine schreckliche Nacht und einen entsetzlichen Tag mit gebrochnem *Herzen* bei des zerschmetterten Fittichs *Schmerzen* im Grunde des Brunnens zu; er trug in Gedanken Herzend vor seiner Lage Jammer und *Elend*, seiner Seele Kummer und wie die Verzweiflung *brennt*, und sprach:

Kund sei's jedem, dass die Ecke deiner Strass' war Wohnung mir,
Dass dem Auge Glanz verlieh oft selbst der Staub an deiner Thür,
Fest im Herzen mein beschloss ich, nie zu weilen fern von dir;

Doch was half's? ach! Sinn und Herz war eitel, und so
lieg' ich hier!

Am andern Tage schleppte sich Scherzend in jeder Weise, wie er's *konnte*, und mit aller List, die er *kannte*, an des Brunnens *Rand*, und gelangte *zagend* und *klagend* um die Zeit, wo zum Frühmal lud der Sonne *Stand* in des heimatlichen Nests Bereich. Herzend, sobald er erkannt des Freundes *Flügelschlag*, hob die Schwingen ihm entgegen, zu eilen mit zärtlichem *Herzensschlag*, und sprach:

Labt wirklich mein Blick sich am Anblick des Freunds aufs neu?
Dank sei dir gesagt, dass du heimkehrest hold und treu!

Als er nun Scherzend *umarmt*, und der Freund an seinem Busen war *erwarmt*, und er sah wie schwach, *hager* und *mager* er war, sprach er: o holder Freund! wo bist du *gewesen*, und was hatte das Geschick dir *erlesen*? Scherzend sprach:

Der Liebe Schmerz erduldet' ich, o frage nicht!
Der Trennung Gift genoss mein Mund, o frage nicht,

was von Jammer und *Schmach*, Elend und Un*gemach* über mich ergangen.

In der Stille der *Nacht* bei des Mondscheins *Pracht*
Bin ich alle das *Leid* dir zu schildern *bereit*.

Das Ergebniss der Rede ist: ich hatte gehört, dass man auf Reisen viele Erfahrungen sammle; mir hat sich nun bei dem einen Male diese Erfahrung erschlossen, dass ich, so lang' ich *lebe*, mich nicht wieder auf Reisen *begebe*, und wenn mich die Noth nicht *zwingt*, nichts mich wieder aus dem trauten Heimatswinkel *bringt*, und mit meinem Willen vertausche ich nie wieder das Glück meinem Freund ins Auge schaun zu dürfen gegen das Unglück in der Fremde Mühsal dulden zu müssen.

Kein Begehr trag' ich mehr nach der Fremde Mühsal;
An des Freunds Antlitz häng' nun das Aug' ohn' Trübsal.

Ueber eine armenische Bearbeitung der „sieben weisen Meister".

Von

P. Lerch.

Im Jahre 1847 erschien in Moskau ein Büchlein in russischer Sprache unter folgendem Titel: „Geschichte der sieben Weisen, oder Erziehung des römischen Kaisers Diocletian. Mit 15 Erzählungen. Aus dem Armenischen übersetzt." (111 S. 8.). Die Vorrede, unterschrieben von David Sserebriakow, sagt Folgendes: „Vorliegendes Buch ist von mir aus dem Armenischen nach einer Handschrift, die im Jahre 1687 unter Schah Soliman in Ispahan geschrieben ist, übersetzt worden.

„Das Original ist in der altarmenischen (Schrift-) Sprache abgefasst, und es ist mir unbekannt, ob es jemals gedruckt worden oder überhaupt von den Freunden orientalischer Literatur gekannt ist."

„Jedenfalls kann dies Buch als Probe eines alten armenischen Romanes dienen, der aus 15 Erzählungen künstlich zusammengestellt ist und durch seine Form uns an die unsterbliche Schehrzade erinnert."

„Ich werde mich glücklich schätzen, wenn das vorliegende Buch wohlwollende Theilnahme findet, — und bin dann bereit Uebersetzungen anderer älterer armenischer Werke herauszugeben."

Wir haben hier dies ganze Vorwort in treuer Uebersetzung mitgetheilt, weil uns jede andere literärische Notiz über dieses Erzeugniss der armenischen Literatur abgeht.

Diese armenische Bearbeitung der „sieben weisen Meister", erweist sich merkwürdiger Weise als fast vollkommen übereinstimmend mit den occidentalischen Bearbeitungen der Erzählun-

gen des Sindbâdkreises [1]). Leider stehen mir von letzteren nur A. Kellers Ausgabe von „Dyocletianus Leben" von Hans von Bühel und „die Geschichte von den sieben weisen Meistern" in Marbach's Ausgabe der deutschen Volksbücher (30. 31. Leipzig, bei Otto Wigand) zur Vergleichung zu Gebote. Doch genügen mir diese beiden Redactionen um mir die nahe Verwandtschaft der armenischen mit ihnen zu veranschaulichen. Um auch den Leser davon zu überzeugen will ich ihn mit der Rahmeneinkleidung und dann mit den einzelnen Novellen der armenischen Bearbeitung in den folgenden Zeilen bekannt machen. Wo ich Anführungszeichen setze habe ich wörtlich aus dem Russischen übersetzt.

„Phontian, römischer Feldherr, aus Dalmatien gebürtig, hatte sich durch seinen Verstand und seine Tapferkeit so sehr ausgezeichnet, dass der Kaiser ihm seine Tochter, welche im Besitze ausserordentlicher Klugheit und wundervoller Schönheit war, zur Frau gab. Nach des Kaisers bald darauf erfolgtem plötzlichen Tode wird Phontian zu seinem Nachfolger erwählt und sein vortrefflicher Verstand bewährte sich bei seiner Regierung. Nach einiger Zeit wird ihm Diocletian geboren. Die Astrologen, vom Kaiser über das Schicksal des Neugeborenen befragt, weissagen, dass er sehr glücklich sein und durch seinen Geist und seine Gelehrsamkeit berühmt werden wird." Als Diocletian 7 Jahr alt geworden, wird seine Mutter schwer krank und trifft mit ihrem Gemahl die bekannte Abmachung in Betreff der Erziehung des Sohnes nach ihrem Tode.

Phontianus will lange keine zweite Gemahlin nehmen, aber „eines Tages, als er im Bette liegt, kommt ihm der Gedanke, dass es Zeit sei an die Erziehung seines Erben zu denken." Am andern Tage lässt er auf den Rath seines von ihm befrag-

1) Bekanntlich findet der Leser eine ausführliche Angabe über die Verbreitung dieses Novellen-Kreises bei orientalischen und occidentalischen Völkern in dem im Bulletin historico-philôlogique der Petersburger Akademie Tome XIV, No. 1. 2 (= Mélanges asiatiques T. III. p. 170—203) veröffentlichten Aufsatze des Herausgebers dieser Blätter, so wie in seinem Werke „Pantschatantra". Daselbst und bei Keller („Dyocletianus" und „Li Romans des sept sages de Rome") sind alle ausführlichen bibliographischen Nachweise zu suchen.

ten Minister die sieben Weisen von Rom kommen. Diese heissen: Pancilius, Lentulos, Gotom, (d. i. Cato), Malchiorach, Joseph, Cleopol, Joachim. Der erste verlangt 7 Jahre Zeit zur Erziehung des Prinzen, der zweite sechs Jahre u. s. w., der letzte nur 1 Jahr. Es werden alle sieben mit der Erziehung Diocletians beauftragt und ihnen zu diesem Zwecke eine Meile von Rom entfernt ein Pallast erbaut und angewiesen. Hier stellen sie den Prinzen nach sieben Jahren auf die Probe, in derselben Weise wie von Hans von Bühel und in den d. Volksbüchern (bei Marbach) erzählt wird.

Phontianus heirathet die Tochter des Kaisers Hostilianus, welche schön, klug und gebildet ist. Ihre Kinderlosigkeit betrübt sie; sie giebt nicht die Hoffnung auf, Mutter zu werden, vielmehr denkt sie daran den Sohn ihres Gatten von der ersten Frau aus dem Wege zu schaffen.

Diocletian wird auf ihren Wunsch zum Hofe des Vaters berufen; die sieben weisen Meister treffen mit ihm, nachdem die Sterne befragt worden sind, die bekannte Abmachung, dass er 7 Tage lang nicht sprechen soll. Die Scene zwischen ihm und der Stiefmutter stimmt ganz zu der Beschreibung in den mir vorliegenden deutschen Redactionen. Während in dem deutschen Volksbuche Diocletian auf dem Papiere angiebt, dass er sich gegen seinen Vater nicht versündigen wolle, um nicht die Rache *der Götter* auf sich zu laden, spricht die armenische Redaction von dem *einigen* Gotte.

Die erste Erzählung der Kaiserin handelt von dem alten Baume und dem jungen Spross an der Wurzel desselben. Die Erzählung des ersten Meisters handelt vom treuen Hunde und dem Falken. Der Falke fliegt davon als der Hund erstochen wird.

Die zweite Erzählung der Kaiserin ist die Geschichte vom wilden Eber und dem Hirten, der die Königstochter heirathet.

Der zweite Meister erzählt die Geschichte vom alten Edelmann, der von seinem unkeuschen Weibe überlistet und an den Pranger gebracht wird.

Das dritte Mal giebt die Kaiserin die Geschichte vom geschickten Diebe, die auch bei Herodot vorkömmt, zum Besten. Hier handelt die Erzählung von einem vornehmen Manne (sein Name wird nicht genannt), welcher zu Kaiser Octavians Zeit

in Rom lebte und einen Sohn und zwei Töchter hatte. Durch die Leidenschaft zum Spiel arm geworden, bestiehlt er den kaiserlichen Schatz. Dass er der Baumeister der Schatzkammer gewesen, ist nicht angeführt. Vater und Sohn kommen zum zweiten Mal in die Schatzkammer, der Vater sinkt in ein Fass mit Pech, lässt sich vom Sohn den Kopf abhauen und als der Leichnam durch die Stadt geschleift wird und die Töchter in laute Klagen ausbrechen, schneidet sich der Sohn eine Ader in der Hand durch, damit das Weinen der Schwestern durch sein angebliches Unglück gerechtfertigt erscheine. Die Leiche des Vaters wird an einen Baum gehängt, ohne dass der Sohn etwas dafür thut, dem Vater ein ehrliches Begräbniss zu verschaffen. Hiemit schliesst die Erzählung. In Betreff des Schlusses stimmt diese Erzählung wieder zu der Redaction bei Hans von Bühel, während in dem d. Volksbuche der Kaiser noch zwei Mal vom Jüngling überlistet wird und zuletzt diesen zum Eidam nimmt.

Der dritte Meister erzählt die Geschichte vom Hahnrei und seinem klugen Papagei, während in den beiden genannten deutschen Redactionen eine Elster auftritt. Die Sprache des Vogels ist hebräisch.

Das vierte Mal erzählt die Kaiserin von den sieben weisen Meistern in Rom, die ihren Kaiser berauben. Der vierte Meister bringt die Geschichte von dem alten Manne vor, der eine junge Römerin geheirathet und dessen Geduld von dieser, auf den Rath der Mutter, drei Mal auf die Probe gestellt wird. Der Stand des Liebhabers, den die junge Frau sich wählen will, ist nicht angegeben.

In der fünften Erzählung der Kaiserin heisst der Kaiser von Rom Davian, der Zauberer Verkalin; beide Namen sind augenscheinliche Entstellungen von Octavianus und Virgilius. Letzterer baut den siebeneckigen Thurm mit den sieben Bildnissen und der Glocke. Von einem Bildnisse des Kaisers ist nicht die Rede, eben so wenig von dem grossen Feuer und den beiden Brunnen zum Troste der armen Leute.

Der fünfte Meister erzählt von Hippokrates und seinem Enkel (nicht Neffen) Galen. Ersterer wird, wie in den beiden genannten deutschen Redactionen, zum Könige von Ungarn beru-

fen, schickt aber seinen Enkel statt seiner. Der Vater des Sohnes der Königin von Ungarn ist ein König von Burgund (nicht Herzog von Oestreich).

Die sechste Erzählung der Kaiserin stimmt zu der in beiden deutschen Redactionen, nur dass der Leichnam der Apostel Paulus und Petrus nicht erwähnt wird.

Der sechste Meister erzählt von der jungen Frau des alten Mannes, die mit Hülfe desselben drei tapfere Ritter um des Geldes willen mit ihren Reizen in die Falle lockt. Beide werden gehängt.

Das siebente Mal erzählt die Kaiserin von dem Könige, welcher sein schönes Weib, ohne darum zu wissen, einem Freunde zur Frau giebt.

Die Erzählung des siebenten Meisters behandelt die Geschichte der Matrone von Ephesus.

Diocletians Schlusserzählung handelt von den beiden Freunden Alexander und Ludwig. Des letztern Nebenbuhler heisst Sidon (wohl für Guido), nicht Konrad wie bei Hans von Bühel.

Die Strafe, welche die Stiefmutter Diocletians erleidet, ist folgende: sie und ihr Buhle werden jeder an den Schweif eines jungen Pferdes gebunden und geschleift.

Dass die armenischen „Sieben Weisen" aus dem Occident entlehnt sind, ist aus der vorhergehenden Inhaltsangabe, so kurz sie auch ist, deutlich zu ersehen. An welche der vielen occidentalischen Bearbeitungen sie sich zunächst anschliesse, bitte ich Andere, die mit der hierher einschlagenden Literatur vertraut sind, zu bestimmen.

Die „sieben weisen Meister" sind auch in der russischen Literatur vertreten. Hierher drangen sie durch Vermittelung polnischer Bearbeitungen. Wir finden darüber sehr interessante Aufschlüsse bei A. Pypin in seinem Werke: „Abriss einer Literärgeschichte der alten russischen Novellen und Märchen", welches 1857 in den Abhandlungen der II. Abtheilung der Kaiserl. Akademie zu St. Petersburg und ausserdem besonders (VI und 300 SS. 8) erschienen ist.

Zum Schlusse will ich noch die Novelle von der „Matrone von Ephesus" nach einer Erzählung, wie sie im Schtschadrinschen Kreise im Gouvernement Perm aus dem Munde des Vol-

kes in russischer Sprache aufgezeichnet ist, in wörtlicher Uebersetzung hier mittheilen. Sie findet sich im Permschen Magazin, Bd. II. (Moskau, 1860. 8.) Abth. II. S. 165, und ist überschrieben:

„Die Frau die des Mannes vergessen."

„Es gab eine untröstliche Frau, die ihren Gatten beerdigt hatte. Sie verlässt das Grab nicht, weint um ihn — man kann sie nicht wegbringen. Rührt mich nicht an, sagt sie, lasst mich hier mich zu Tode weinen! So lebt sie auf dem Grabe, — ohne zu trinken, ohne zu essen, — einen Tag, den zweiten und den dritten. Nicht weit von ihr stand ein Galgen; ein Leichnam wurde daselbst gehütet; der Wächter, ein Soldat, hört eine Weile des Weibes Geheul, und spricht: warte, ich will dich heilen! Er nimmt darauf eine Flasche Wein, ein wenig Inbiss, geht zum Weibe auf das Grab und fängt an ihr zuzureden, dass sie vom Weinen lasse; er knüpfte mit ihr ein Gespräch über Eins und das Andere an, — das Weib wurde munter. „Nun, sagte er, trinke mal davon, beim Kummer thut es gut!" Er goss vom Weine in ein Glas, reichte ihr, liess sie trinken, trank auch selbst; dann zum zweiten Male, zum dritten, darauf bissen sie zu. Das Weib wurde munterer, allmälig wurde sie ganz anders — liess sich mit dem Soldaten ein. Die ganze Nacht wurde gekost. Unterdessen war dem Soldaten der Leichnam gestohlen worden, den er zu bewachen hatte. Was soll er machen? er erschrack zum Tode — sein Kopf wurde ganz nüchtern; das Weib spricht zu ihm: „was bist du, Liebster, erschreckt? Komm, lass uns meinen Gatten dort ausgraben und legen wir ihn statt des Gestohlenen hin. Wer wird es merken? Niemand." Gesagt — gethan. Niemand erfuhr etwas. So sind die Frauen!"

Anzeigen.

Rudolf von Raumer, Der regelmässige Lautwechsel zwischen den *semitischen* und den *indoeuropäischen* Sprachen nachgewiesen an dem etymologischen Verhältnis der *hebräischen* weichen Verschlusslaute zu den *indoeuropäischen* harten. Erlangen 1863. 8 S. 8.

Das hier angezeigte Schriftchen stellt sich die Aufgabe, ein durchgreifendes Gesetz der Lautverhältnisse zwischen den Semitischen und den Indogermanischen Sprachen und damit die genealogische Verwandtschaft und selbst den Grad derselben nachzuweisen, welcher zwischen diesen beiden Sprachgruppen obwaltet. Die scheinbare Strenge der Beweisführung und der Name des Verfassers, der als geistvoller und gründlicher Forscher auf dem Gebiet der Germanischen Sprachen bekannt ist, werden nicht verfehlen zu imponieren und namentlich den Laien und den Dilettanten die Wahrheit der hier aufgestellten Sätze einleuchtend zu machen. Aus diesen Gründen scheint es uns nöthig, eine eingehende Widerlegung der Schrift zu unternehmen; denn wir sind leider in der Lage, dieselbe als einen *vollständig misslungenen Versuch* bezeichnen zu müssen. Es ist uns unbegreiflich, wie ein so besonnener Sprachforscher, wie Rudolf v. Raumer, eine so wichtige Frage so cavalièrement glaubt lösen zu können, ohne dass er es für der Mühe werth gehalten hätte, sich eine genauere Kenntniss der Semitischen Sprachen und sogar des Sanskrits zu verschaffen. Wir können uns dies Verfahren nur als eine Uebereilung erklären, welche ihn veranlasste, einen einmal gefassten, vermeintlich richtigen in Wirklichkeit aber falschen Gedanken schnell auszuführen und an die Oeffentlichkeit gelangen zu lassen, ehe er seine Arbeit selbst ruhig prüfen konnte. Wir wollen hier keine Meinung über das wirkliche Verhältniss der Sem. zu den Indog. Sprachen äussern. Nur das wird man zugeben, dass der, welcher dasselbe *bestimmen* will, nicht nur eine genaue Kenntniss dieser, namentlich des Sanskrits, haben, sondern auch mit den Sem. und den offenbar mit diesen urverwandten Afrikanischen Sprachen bekannt sein und das Verhältniss der beiden letzteren Gruppen zu einander viel genauer festgestellt haben muss, als es bis jetzt geschehen ist. R. v. Raumer aber macht es sich

leichter. Er sucht aus dem Hebräischen Wörterbuch *die* Wörter mit *den* Bedeutungen zusammen, die ihm gerade passend scheinen, und vergleicht damit ähnlich klingende Lateinische, Griechische oder auch wohl Deutsche Wörter, ohne sich viel um die Urform oder die Urbedeutung zu bekümmern. Der Satz, um den sich das ganze Schriftchen dreht, ist der, dass den Sem. Mediae D G B die Indog. Tenues T K P entsprechen. Für alle 3 Fälle giebt er eine ziemlich lange Reihe von Beispielen, und man muss gestehen, dass, wenn sich diese als richtig bewährten, die Folgerungen, die er daraus zieht, schwer abzuweisen wären. Nun lässt sich aber bei dem grössten Theil der Vergleichungen geradezu beweisen, dass sie falsch gewählt sind, und nur bei einigen wenigen kann ich vorläufig nicht nachweisen, dass jetzt ähnlich klingende Wörter ursprünglich doch verschiedene Formen oder Bedeutungen hatten. Ich würde dies wahrscheinlich können, wenn ich mich auf dem Gebiete der Indog. Sprachen etwas fester fühlte [1]).

Dem Kenner der Sem. Sprachen muss es gleich, wenn er den Titel der Raumerschen Schrift liest, einfallen, dass, so vorsichtig man auch bei der Zusammenstellung der Sem. Wurzeln sein muss, doch sicher vielfach die Mutae bei ursprünglich gleichen Wurzeln wechseln — auch abgesehen von dem durchgreifenden Lautwechsel wie ث ز ش u. s. w. — (vgl. Hebr. Aram. פשט und بسط „ausbreiten"; بدأ, بدا, بدا, فدا, فتح u. s. w. „öffnen, lösen"; גדע, جذّ, قطع u. s. w. „schneiden" u. a. m.) [2]). Jener Titel geht aber gleich von der Voraussetzung aus, dass in den Sem. Wurzeln mit einer Media diese unwandelbar ist. Von einer Vergleichung der beiden Sprachgruppen muss man verlangen, dass sie nach dem Ursprung der dem Semitischen eigenthümlichen Zischlaute und Kehlhauche forscht, und nicht (wie R. v. Raumer es hier thut) z. B. das ע = ع und selbst das sehr hart tönende ע = غ einfach ignoriert. Dass diese Kehllaute überall aus blossen Vokalen entstanden sind, ist ja schwerlich zu beweisen. Ferner müsste man von einer solchen Vergleichung eine Untersuchung über das Grundgeheimniss des Sem., die Dreiradikaligkeit, erwarten. Denn dass diese nichts Ursprüngliches ist, geht schon daraus hervor, dass offenbar häufig ein Radikal, besonders der dritte, weniger wesentlich ist, als die anderen, und im Grunde setzt ja jede Vergleichung des Indog. mit seinen kur-

1) Ich ergreife die Gelegenheit, um Herrn Prof. Leo Meyer für mehrfache mündliche Belehrung über die hierher gehörigen etymologischen Fragen meinen Dank auszusprechen.

2) Sehr häufig ist ein solcher Wechsel beim dritten Wurzellaut.

zen Wurzeln und des Sem. dies schon voraus. Aber auf solche Untersuchungen lässt sich R. v. Raumer nicht ein.

Wenn nun aber die Richtigkeit aller Vergleichungen selbst oder wenigstens des grössten Theils derselben einleuchtend wäre, so möchte man dem Verf. doch wohl in der Hauptsache Recht geben, und müsste seinen Satz dann für eine jener genialen Entdeckungen halten, welche sich dem Denker ungesucht darbieten, und die dann von den Fachleuten bloss näher bestimmt oder erweitert werden müssen. Aber die Untersuchung des Einzelnen wird uns hier eines Andern belehren. Wir wollen sämmtliche Beispiele durchgehen [1]); jedoch berücksichtigen wir bei den Semitischen Wörtern nur die Wurzeln, während R. v. Raumer einige Male Ableitungen als besondere Beispiele aufgeführt hat (z. B. bei דור בוש).

Von den Beispielen gehen zunächst einige ab, welche in das Griechische aus dem Semitischen aufgenommen sind, mögen sie nun in diesem einheimisch oder einem dritten Sprachstamm entlehnt sein. Dies sind die Wörter גמל *κάμηλος* und קִדָּה *κιττώ* (wie קציעה *κασσία*). Auch *κοράλλιον* gehört hierher, wenn es wirklich etwas mit גורל (Arab. جَرْوَل; die Wurzel جرل ist sekundär) zu thun hat. Die Phönizier müssen dann die Korallen-*hügelchen* unter diesem Namen („Steinchen") den Griechen zugeführt haben. Dass גִּתִּית *vielleicht* Name eines musikalischen Instruments (es könnte „das von der Stadt Gath" oder „das Kelterinstrument" bedeuten). irgend mit *κιθάρα* zusammenhängt, ist sehr unwahrscheinlich. Auf jeden Fall ist aber letzteres Wort ein Fremdwort. Eben so wenig wie diese Lehnwörter beweist das Wort אב (אבו, ابو) = *pater*, da die lautliche Uebereinstimmung der Elternnamen in den verschiedensten Sprachen in dem s. g. Naturlaut ihren Grund hat.

Ein grosser Theil der Raumerschen Vergleichungen fällt weg, wenn man die Verschiedenheit der Grundbedeutungen betrachtet. Ich gebe hier eine Liste derselben, ohne dass ich damit die Bürgschaft übernehme, dass bei den hier angeführten Indog. Wörtern die Urform wirklich die wäre, welche R. v. Raumer voraussetzt. ברא heisst ursprünglich „schneiden, schnitzen", vergl. ברה; die Vergleichung jenes mit *parare*, *parere* und dieses mit *par* hat daher gar nichts für sich; ברך ist ursprünglich „knieen" [*precari* [2]) ist „bitten" = deutschem *frag-en*]; באש [*putuit*] ist „schlimm, stark sein"; *בגד [*peccare*] „bedecken, verhehlen" (vergl. ungefähr denselben Tropus bei لبس, كفر كبع u. s. w.);

1) Die von dem Verf. selbst als zweifelhaft bezeichneten hebe ich durch ein Sternchen hervor.

2) Die in eckigen Klammern beigesetzten Wörter sind die durch v. Raumer zum Vergleich herangezogenen.

*בדא [*petere*[1]] „eröffnen, anfangen"; בין [*penitus, penetrare*], „trennen"; בלה [*pallere*] „abreiben, aufreiben"; בער [*πῦρ*, dessen *ρ* nicht zur Wurzel gehört, vergl. Goth. fon] wahrscheinlich „fressen"; נבל ist wahrscheinlich der „welke", während *νήπιος* sicher mit dem negativen *νη* zusammengesetzt ist; קרב, גלב [*corpus*] ist „das Innere"; דאב [*ταπεινός, tabuit*, wo ja ein b = ב wäre] wahrscheinlich „sich abmühen" (دأب); דאג „sich bekümmern, fürchten", Grundbedeutung unsicher [*τήκεσθαι* „schmelzen"]; דגה[2]) *ἅπ. λεγ.* ursprünglich wohl „bedecken" [*τίκτω*, urspr. „bereiten" cfr. *τέκτων, τέχνη*]; *דלה [*τέλλω, *tollo*] „hängen" (cfr. תלה); דרך „treten" [*τρέχω* = goth. þragjan[3]) ebenfalls „laufen"]; דרש [*τέρας*] „suchen"; סבב „wenden" [*sepes*, cfr. *σηκός* „Gehege"]; *גור [curro] „abbiegen"; גנז „sammeln", vergl. כנס u. s. w. [*census* „Zählung", Wurzel cens skr. çams ist urspr „sagen"]; נגע, נגף (cfr. נקף) „stossen, schlagen" [*necare* „tödten" cfr. skr. -naç, gr. *νεκ*]; גזז „scheeren" [caesaries]; עגן [*ἅπ. λεγ.*] wahrscheinlich „zurückhalten", [*ὀχεῖν*; Wurzel *ὀχ* wahrscheinlich „krümmen"]. Eine blosse Zusammenstellung, ohne dass man auf die Urbedeutungen zurückzugehn brauchte, genügt bei folgenden, um die ganz verschiedene Bedeutung zu zeigen: בוב (die eigentliche Wurzel ist נבב) „hohl sein" [*puppis*]; *בכה „weinen" [*πηγή!*]; נבע „hervorsprudeln" [*νάπη*]; סגר „verschliessen" [*sacer*].

Bei andern dieser Vergleichungen verschwindet die lautliche Aehnlichkeit, wenn man auf die ursprünglicheren Formen zurückgeht. Wie der Verfasser vergessen konnte, dass *polluere* aus por oder pot+luere und *coetus* aus co-itus zusammengesetzt ist, und wie er בלל „benetzen" und גוי „Volk" hierher ziehen konnte, ist eben so unbegreiflich, wie seine Vergleichung von סלד (*ἅπ. λεγ.*, bei dem die Bedeutung „aufspringen" nicht sicher ist) mit *saltare*, bei der es ihm hauptsächlich auf das ד und t ankam, während doch schon sal-io, *ἅλ-λομαι* zeigt, dass hier t ein spätes Suffix ist. דד [*τίτθη*] ist eine bei Ezechiel vorkommende *Aramäische* Form, welche durch eine eigenthümliche Assimilation vorne ד erhalten hat, während man schon aus dem Hebr. שדים, Arab. ثدى schliessen würde, dass hier im Aramäischen eigentlich ein ת stehen müsste, wenn auch die gewöhnliche Aram. Form nicht wirklich תד, שדא wäre. עוב (غيب vergl. غيم, غما) „bedecken" kann mit *ὑπό* nicht zusammengestellt werden schon wegen des anlautenden harten غ, dem der Griechische spir. asp. nicht entspricht, da dieser entweder für s steht (wenn *ὑπό* = sub ist), oder wie stets bei anlautendem *υ* einfach statt des lenis

1) pet-ere heisst „stürzen". A. d. Red.

2) Ob דג damit zusammenhängt, ist sehr zweifelhaft.

3) Urwurzel tar „durchdringen". Anm. d. Red.

vortritt (wenn es = sanskr. upa ist). עוד (eigentlich „Wiederkehr") stimmt weder lautlich noch begrifflich zu *iterum* (vom Pron. Stamm i mit dem Comparativsuffix tara; vgl. sskr. i-tara, i-tas, i-ti u. s. w.). Viele jetzt mit Mutae anlautende Indog. Wörter hatten früher noch ein s vor sich; daher fällt weg die Vergleichung von גם (eigentlich „Sammlung, Hinzufügung") mit *cum* (für scum vergl. ξύν), גדע (جد, اقطع, قتل, קטל u s. w.) mit *caedere* (vergl. scindere, σχίζειν u. s. w.), גרז mit κείρω (vergl. Deutsch sker), mit welchem (s)*calvus* wurzelhaft verwandt ist, so dass es nicht mit גלב zusammengestellt werden darf (eben so könnte man גלח, קרח, قرع vergleichen). So hat auch das mit דפק (دفع) verglichene τύπτω ursprünglich vorne ein σ (vergl. στυπάζω u. s. w.). ῥέπω, „sich neigen", verglichen mit רבץ, Aram. רבע „sich niederlegen", hatte ursprünglich vorne ein ϛ (vgl. καλαῦροψ [2]) und ver-gere). Für ἧπαρ ergiebt sich aus der Vergleichung von jecur, skr. yakrit, Deutsch Leber als ursprünglicher Anlaut etwa *dia*, wodurch die schon durch die Bedeutungsverschiedenheit sehr missliche Zusammenstellung mit לב „Herz", eigentlich „Inneres" ganz unmöglich wird.

In einer andern Reihe der Raumerschen Beispiele stimmt allerdings der anlautende Buchstabe, aber *nur dieser*. Offenbar hat der Verf. gemeint, die Vergleichung in manchen derselben noch weiter durchführen zu können, aber er hat rein suffixale Elemente zur Wurzel gezogen. Dass der ähnliche Klang bloss des Anlauts gar nichts beweist, versteht sich von selbst, zumal da bei mehreren dieser Beispiele auch noch bedeutende Differenzen in der Grundbedeutung eintreten. Die Beispiele sind folgende: Aram. בַּר „Sohn" (wahrscheinlich identisch mit בן, vergl. Aram. תרין, טמר gegenüber שנים, טמן [1])) soll sein = *puer* (für pu-ter, vergl Skr putra); בר „rein" = *purus* in dem nur pu zum Stamme gehört; vergl. pu-tus); בֹּהוּ „Leere" (für buhw) = παύ-εσθαι, *pau-cus*, *pau-per*; בוא „*ein*treten" = ποῦς (Stamm ποδ- Lateinisch *ped*, urspr. *pad*); *בוש (Aram. בהת) = *pudere*; בנה „bauen" = *pon-ere* (Praesensstamm für pos-nere, vergl. posui, positum); בעת (بغت) „überstürzen" = *pavere*; דין „richten" (Grundbedeutung?) = τί νω(ν zum Praesensstamm gehörig cfr. τι-μάω etc.) [3]); מדד „messen" (eigentlich „ausstrecken" vergl. مطّ) = *me-tiri* (Wurzel ma; cfr. me-nsus u. s. w.); *געש

1) Wegen des Vokals A in בר gegenüber dem I-Vokal in בן vergl. den Plural בָּנִים בָּנוֹת بَنُون بَنَات. — 2) deutsch werfen. A. d. Red.

3) Dem anlautenden τ in τί-νω entspricht sskr. c für organisch sk und die Wurzel bedeutet eigentlich „sammeln"; der Anlaut ist in lateinisch sci-o bewahrt; vgl. z. B. plebi-scitum mit sskr. niç-ci-tam „beschlossen".
Anm. d. Red.

= *quatere;* דרה ist wahrscheinlich eigentlich „sich wälzen“ und stehet für דַּהְדָּה = دَهْدَى, welches, wie دَهْدَهَةٌ, دَأْدَأَ zeigt, durch Doppelsetzung von דה gebildet ist, sodass mit *titubare*, welches gleichfalls durch Reduplication aus *tub* (= sskr. tubh „stossen“) entstand, keine Aehnlichkeit bleibt als im Anlaut.

So sehen wir denn nur bei wenigen der Raumerschen Beispiele eine Laut- und Bedeutungsähnlichkeit, welche aber zum Theil gewiss auch nur scheinbar ist. Die Etymologie von ζητέω ist dunkel; da aber Griechisches ζ im Anlaut sonst immer ursprüngliches *di* vertritt, so ist schon darum der Vergleich mit צדה (vergl. ציד) mit seinem harten, in allen Sem. Sprachen bleibenden, Zischlaut an der Spitze, äusserst misslich. Gleichfalls dunkel ist der Ursprung von ἀγαπᾶν: mag man es nun mit Benfey von ἀγα-σπα herleiten oder es als mit ἄγαμαι zusammenhängend ansehn, auf alle Fälle ist es sehr wahrscheinlich, dass das π nicht ursprünglich zu αγα gehört und die Vergleichung mit עגב „sich wundern, lieben“ (Grundbedeutung?) entbehrt eines festen Halts. (Warum vergleicht der Verf. nicht lieber die bekannteren אהב, חבב?) *Curvus*, mit κυλλός (für κυλϝος, κυρϝος) identisch, und κυλίνδω gehören zu einer Wurzel *cur* (skr. hvar). גהר, wofür das Aramäische גחן, ܓܚܢ hat, „sich bücken“ hat mit dieser Wurzel nur die Aehnlichkeit des Anlauts gemein, dagegen klingt גול „sich drehen“ und das wahrscheinlich damit verwandte גלל „wälzen“ (woher das vom Verf. mit κύλιξ zusammengestellte גֻּלָּה „Sprudel“) allerdings ziemlich ähnlich (aber ebenso gut muss dann γῦρος hierher gezogen werden). Ein ungefährer Gleichklang ist noch in בעט „(aus)treten“ und πατ-εῖν, עבד „arbeiten“ und *op-us*, דור „drehen“ und τορ-εύω (ob damit *turris* wirklich verwandt ist?). Die Zusammenstellung von *cūpa*[1]) (Griech. κύπη, Skr. kûpa „Brunnen“, Dimin. κύπελλον, welches der Verf. mit קֻבַּעַת vergleicht, dessen Wurzel „bedecken“ bedeutet) und *cupula* (cuppula, κουπήϊον) mit קֻבָּה (die Wurzel heisst „einschneiden, aushöhlen“), besagt schon deshalb nichts für den Hauptsatz des Verfassers, da die Indog. Formen κῦφος, kumbha u. s. w. zeigen, dass die Tenuis P hier gar nicht so fest steht; dazu kommt, dass die „Kuppel“ bedeutenden Lateinischen und Griechischen Wörter vielleicht direkt dem Sem. קֻבָּה (Hebr. Aram. Arab.) entlehnt sind.

Nur zwei Beispiele bleiben, welche für die Vergleichung der beiden grossen Sprachgruppen von wirklicher Bedeutung sind. Es sind dies das Zahlwort שבע = Skr. *saptan*[2]) und der

---

1) Das Deutsche „Kufe“ ist Fremdwort aus *cupa*.

2) Bei diesem Worte begegnet dem berühmten Germanisten ein merkwürdiges Versehen. Er übersieht, dass im Niederdeutschen jedes *b* zwischen 2 Vokalen aspiriert (bh, f, v) wird, wenngleich die Schrift diese Aspiration

Pronominalstamm, der im Hebr. mit ה, im Aram. mit ד (Fem., das vom Verfasser angeführte דָּא); im Arab. mit ذ, im Aethiop. mit H anlautet, = dem Indog. *ta*. Aber aus dieser Uebereinstimmung wie aus der einiger anderer Zahlwörter [1]) kann doch *allein* noch kein sicherer Schluss auf die Verwandtschaft gezogen werden, am wenigsten aber auf die strengen Gesetze des Lautwandels.

Das Endergebniss unserer Untersuchung ist also, dass nur bei einer sehr kleinen Anzahl von diesen Wörtern eine solche Laut- und Bedeutungsähnlichkeit erscheint, dass sie, wenn die Verwandtschaft beider Sprachstämme *schon erwiesen* wäre, als stammverwandt angenommen werden könnten. Dass aber solche Aehnlichkeiten allein nichts beweisen, ist ja jetzt allseitig in der Sprachwissenschaft anerkannt. *Ich erbiete mich, für jeden beliebigen Lautwechsel eine grössere Anzahl von Wörtern ähnlichen Klanges und Sinnes aus beiden Sprachstämmen herbeizuschaffen, als die vom Verf. hier aufgestellten Beispiele nach Abzug der erwiesen falschen.*

Wir sehen hier also, in welche Missgriffe ein sonst gründlicher Forscher gerathen kann, wenn er sich auf ein Gebiet begiebt, welches er in keiner Weise zu übersehen vermag.

Göttingen, den 5. März 1863.

Th. Nöldeke.

Nachschrift der Redaction.

Mein geehrter Freund hat in der vorstehenden Anzeige den Gegenstand so erschöpfend behandelt, dass jeder Zusatz eigentlich überflüssig ist. Dennoch erlaube ich mir eine kleine Bemerkung.

Wenn nämlich בָּנָה exstruxit wirklich identisch mit pono wäre, so würde es dazu in demselben Verhältniss stehn, wie z. B. nodus zu dem alten organischeren nosdus (aus org. nadh+ta), da pono entschieden für posino steht, d. h. בָּנָה würde nicht eine alte, sondern eine erst verhältnissmässig späte Form widerspiegeln. Wenn ferner בָּעַר arsit wirklich mit *πῦρ* zu vergleichen wäre, so würde es, da *πῦρ* aus organischerem pavar für pavan mit dem gewöhnlichen Uebergang von n zu r entstanden ist, dieses aber durch das Suffix an für organisches ant von dem Verbum, welches im Sskr. pû „reinigen" lautet, abgeleitet

---

nicht immer bezeichnet (wie besonders im cod. Mon. des Heliand, der auch die aspirierten Dentale oft bloss d, t schreibt), und dass sich daher aus einer solchen Aspirate kein Schluss auf den ursprünglichen Laut ziehen lässt.

1) Man darf die *Möglichkeit* nicht abweisen, dass diese Zahlwörter in eine von diesen beiden Sprachgruppen durch uralte Entlehnung gekommen sind.

ist, in demselben Verhältniss dazu stehn, wie z. B. englisch to point zu lat. punctum, d. h. es wäre ein Denominativ, ruhend auf einem Nomen, welches ebenfalls erst durch eine verhältnissmässig späte Lautwandlung diese Gestalt erhalten hat. Wenn דִּין punivit gleich τίνομαι wäre, so stände es, da י entschieden nur dem Präsensthema angehört, in demselben Verhältniss dazu, wie z. B. das prakritische Verbalthema *sun* im Futurum sunissam zu dem sskr. Präsensthema çri-nu vom allgemeinen Verbalthema çru, d. h. es zeigte die stets späte Erscheinung der Vertretung des allgemeinen Verbalthemas durch das besondere Präsensthema.

Solche und ähnliche Erscheinungen — die sich auch in einigen andern der von Hr. v. Raumer gegebenen Zusammenstellungen wiederholen, wie in מְרַר = me-tiri, סָלַד = sal-tare, בָּר = pu-rus, בַּר = pu-er u. aa. — sind bekanntlich entweder Folge von Entlehnungen, oder einem töchterlichen Verhältnisse: die Sprache welche Verba besitzt, die auf derartige phonetische und grammatische Formationen gebaut sind, hat sie als fertige Formen überkommen, nicht selbstständig entwickelt.

Dass die hier in Frage kommenden hebräischen Wörter nicht aus dem Lateinischen und Griechischen entlehnt sein können, versteht sich von selbst. Sie würden also, wenn sie mit Recht verglichen wären, dafür als Zeugniss gebraucht werden können, dass das Hebräische eine Tochter des Lateinischen oder Griechischen sei, eine Consequenz, die der von dem Herrn Verf. gezogenen und gewollten diametral entgegenstehen würde.

Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger. Erster Jahrgang. Breslau 1862. (4 Hefte).

Wie schon der Titel sagt, soll diese neue Zeitschrift nicht bloss rein wissenschaftliche, sondern auch praktische Zwecke verfolgen. Ueber diese wollen wir uns kein Urtheil erlauben, wenn wir gleich bemerken müssen, dass die Tendenz des Herausgebers, das Judenthum im Kultus und Leben von Formen zu reinigen, die sich längst überlebt haben, die Anerkennung auch derer verdient, welche dem Judenthum nicht angehören. Leicht ist dieser Kampf nicht; wie tief selbst einige jüdische Institute, welche sich „wissenschaftliche" nennen, noch in veraltetem Unsinn befangen sind, wird an einem abschreckenden Beispiel S. 169 f. gezeigt.

Der streng wissenschaftliche Theil enthält eine Reihe grösserer und kleinerer Aufsätze, fast alle von dem eben so gelehrten, wie scharfsinnigen Herausgeber. Sie erstrecken sich über das ganze Gebiet der alttestamentlichen und nachbiblisch-jüdischen Littera-

tur. Ein grosser Theil wird durch kritische Untersuchung des Bibeltextes eingenommen. Wir müssen gestehn, dass wir der Art der Untersuchung, von welcher der Herausgeber zuerst in seiner „Urschrift" ein ausführliches Beispiel gegeben hat, nicht durchaus beistimmen, dass wir namentlich nicht *so grossartige* tendenziöse Entstellungen des Textes annehmen können, wie er es thut, und dass sich uns seine Konjekturen, so schlagend sie oft auf den ersten Blick zu sein schienen, häufig doch nicht bewährt haben: aber immer wird ihm das Verdienst bleiben, ganz neue Momente zur Erforschung der Textgeschichte des alten Testaments herangezogen zu haben, abgesehen davon, dass er bei vielen Einzelheiten unzweifelhaft das Richtige gefunden hat. Eine vorzügliche Arbeit ist die über Symmachos, den bekannten Uebersetzer der Hebräischen Bibel, den Geiger mit Wahrscheinlichkeit in dem talmudischen סומכוס wiederfindet. So enthält die Zeitschrift noch mehrere werthvolle Aufsätze über biblische und nachbiblische Litteratur. Die Recensionen, sämmtlich vom Herausgeber, berücksichtigen sehr verschiedenartige Werke. Als Curiosum erwähnen wir die Aufdeckung eines Irrthums, welcher Herrn Grätz begegnet ist, indem er die einzelnen Vershälften eines Hebräischen Gedichtes ganz verkehrt zusammenstellte und dadurch den blühendsten Unsinn hervorbrachte.

Zum Schluss noch eine Bemerkung. Geiger stellt S. 190 das Arabische حنيف mit חף „rein" Hiob 33, 9 zusammen. Dies scheint mir aber, so ansprechend die Begriffsentwicklung wäre, unrichtig. Die Wurzel von חף ist gewiss nicht חנף, sondern חפף حفّ, während sich durch حنف, أحنف (daher der Eigenname حنيف), welche die sinnliche Bedeutung beibehalten haben, für die Wurzel חנף der ursprüngliche Sinn „*krumm*" ergiebt, aus dem sich die weiteren Bedeutungen „gottlos" u. s. w. leicht herleiten lassen. Es wird also wohl dabei bleiben müssen, dass حنيف eigentlich ein tadelnder Name war, mit dem Christen oder Juden die Arabischen Heiden belegten und der dann von Muhammed oder vielmehr schon von seinen Vorgängern als Ehrenname angenommen ward (vgl. den Diwan der Hudh. 18, 11).

Wir wünschen der Zeitschrift einen guten Fortgang und hoffen aus derselben noch manche Belehrung zu schöpfen.

Th. Nöldeke.

Miscelle.

Sskrit. karkaṭa, lateinisch cancer, *καρκίνος*.

Die in meinem GWL. II. 286 gegebene Etymologie ist irrig. Die Entstehung der sanskritischen sogenannten Cerebralen, oder, wie andre sie nennen, Lingualen, war vor zwanzig Jahren noch unbekannt. Jetzt weiss man dass sie durch Eindringen eines r in einen Dental entstanden sind, z. B. naṭa aus narta, caṇḍa aus candra u. aa. Nach der ersten Analogie erklärt sich karkaṭa 'Krebs' aus karkarta; dieses ist eine Nominalableitung von einem alten Intensiv karkart für späteres carkart vom Verbum kart 'schneiden' und der 'Krebs' ist also als 'der (mit seiner Scheere) heftig schneidende' bezeichnet. Die Bezeichnung ist so angemessen, dass die Richtigkeit der Etymologie nicht zu bezweifeln ist

In diesen Intensivformen tritt in der Reduplication häufig n für radikales r ein (z. B. im Sskr. von car can-cur). Eine derartige Umwandlung liegt bei dem latein. Reflex cancer zu Grunde; zugleich ist zunächst der Auslautvokal eingebüsst, wie in so vielen Formen auf organ. to, ro, so, lo; weiter dann das t wie in jecur, jecoris, jecori (Priscian VI, 51; cf. Pers. Sat. I, 25), für organisch jecurt, jecort = sskr. yakart.

Viele Verstümmelungen reduplicirter Formen sind schon in meinem GWL. aufgewiesen, z. B. sskr. canc aus can-cur griech. *πεμπ* für *πεμπελ*. Nach deren Analogie erscheint statt karkarta in gleicher Bedeutung im Sskr. kark-a und an eine analoge Verstümmelung schliesst sich *καρκ-ίνος* über dessen Suffix ich an einer andern Stelle sprechen werde.

Th. Benfey.

Die Bauten Constantin's des Grossen am heiligen Grabe zu Jerusalem.

Von

Prof. Friedrich Wilhelm Unger

in Göttingen.

Fortsetzung.

5. Das goldene Thor.

Am östlichen Rande des Haram, so dass ein hinlänglicher freier Raum für die Basilika und das Atrium östlich von der Terrasse übrig bleibt, erkennen wir endlich die Propyläen in dem jetzt vermauerten goldenen Thore, welches in der Umfassungsmauer des Haram liegt, 1050′ von der Südostecke desselben entfernt, und in der Richtung auf den nördlichen Theil der Terrasse. Es ist nicht ein gewöhnliches Thor, sondern eine geräumige Halle von 75′ Länge und 53′ Breite, welche sich zur Benutzung als muhammedanische Moschee eignete. Sie liegt in einer Einsenkung, welche sich von dem nördlichen Theile der Terrasse nach Osten gegen das Thal Josaphat hinabzieht, also bedeutend tiefer, als die Fläche des Haram, so dass ihr Dach ungefähr im Niveau mit der Terrasse ist, und durchbricht die Stadtmauer, so dass die östliche Fronte 6 Fuss weit aus derselben vorspringt. Im Osten und Westen ist sie durch Doppelthore geschlossen, welche jetzt so vermauert sind, dass bei beiden der Verbindungs-Pfeiler fehlt, während die beiden Bögen sammt den Kapitellen erhalten blieben. Ueber dem östlichen Thore erhebt sich die Mauer beträchtlich höher, als über dem westlichen, und ist über den Thoröffnungen mit einem

Schmucke von zwei viereckigen Vertiefungen und sechs runden Platten von ungleicher Grösse versehen. In den ersteren werden Metallplatten mit Inschriften befestigt gewesen sein, und die letztern haben vermuthlich vergoldeten Metallschilden mit rosettenartigen Verzierungen zur Grundlage gedient, von denen das goldene Thor seinen Namen führen mag [1]). Solche Schilde waren in Jerusalem ein sehr üblicher Zierrath. Sie finden sich an dem Grabmale Absalons, am Eingange von Grabhöhlen, am Thurme Davids, obwohl nicht in der Anordnung, wie am goldenen Thore. Ezechiel (27, 11) erwähnt sie aber auch als eine Zierde der Stadt-Mauern [2]).

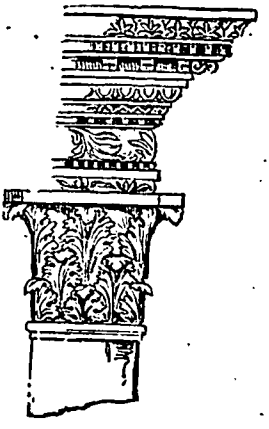
Dieses Bauwerk zeigt nun in seinen einzelnen Theilen dieselbe Verschiedenheit des Styles, welche wir an dem Felsendome wahrgenommen haben, in einem noch viel auffallenderen Masse. Wir unterscheiden hier ganz deutlich einen ältern Bau, der in den Umfassungsmauern mit dem östlichen und westlichen Thore enthalten und auf eine flache Bedachung berechnet ist, von einem jüngern Ausbau, welcher das Innere in zwei Reihen von Kuppelgewölben zerlegt hat. Jener ältere Theil kann ziemlich sicher in die Zeit Constantin's des Grossen gesetzt werden. Die beiden zugemauerten Thore sind von spät römischer Architektur. Die Thorbögen sind als die Fortsetzungen eines Frieses gebildet, wie es zuerst im Palaste des Diocletian zu Spalatro vorkommt. Sie ruhen auf Pilastern mit Kapitellen, die nach korinthischer Art aus drei Reihen von Akanthusblättern bestehen. Es fehlen jedoch die Voluten, und die Blätter scheinen ziemlich flach gearbeitet zu sein, so viel die Verwitterung erkennen lässt. Im Innern treten an den Seitenwänden Pilaster mit ähnlichen Kapitellen aus der Mauer hervor, und über die-

1) Photographie des östlichen Thores bei Du Camp, Egypte, Nubie, Palestine et Syrie, Paris 1852, und danach der Stich bei de Saulcy, voyage autour de la mer morte et dans les terres bibliques, Paris 1853, Atlas, pl. 26. Vergl. den Stich in the Jewish war of Flavius Josephus, transl. by Rob. Traill, ed. by Is. Taylor, Vol. 2, London 1851, pl. zu p. 198. Das westliche Thor bei Fergusson p. 94, und Bartlett, Jerusalem revisited, p. 153.

2) Sepp, Jerusalem S 136.

sen liegt ein horizontaler Fries (Fig. 10), der ganz besonders

Fig. 10.



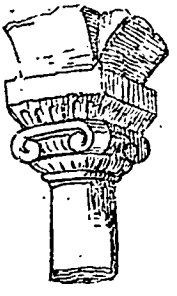
charakteristisch für die constantinische Periode ist. Er zeigt nämlich eine weit reichere Sculptur, als die, welche die Bögen über den Thoren an der Aussenseite enthalten; aber dieselbe ist bei weitem nicht so willkührlich angeordnet und überladen, wie dies bei dem Gebälk des Octogons in dem Felsendom der Fall war. Dagegen hat er die charakteristischen Merkmale der spätrömischen Architektur, wie sie in Spalatro, an S. Costanza in Rom, in Palmyra vorkommen, nämlich den bauchigen Architrav und die Verkröpfung über den Pfeilern [1]). Er gehört entschieden jener Zeit an, in welcher die Nachahmung der classischen Muster schon weit hinter den Originalen zurückblieb, und der Mangel an wahrer Kunst durch schwulstigen Prunk ersetzt wurde; aber er zeigt bei weitem noch nicht die Missachtung der classischen Principien, welche in den byzantinischen Bauten des 5. Jahrhunderts auftritt. Wir dürfen daher diesen Theil der goldenen Pforte unbedenklich für constantinisch ansprechen.

Ueber dem Friese erheben sich zwischen den Pfeilern Schildbögen von ganz schlichter Profilirung, die schmucklos mit einer flachen Wand ausgefüllt sind. Diese gehören schon nicht mehr dem ältern Bau an, der eine einfache, flachgedeckte Durch-

1) S. die Abbildungen bei Fergusson p. 96, Bartlett Walks p. 159 und in den Souvenirs de Jérusalem, Album dessiné par M. le Contre Amiral Pâris, ouvrage publ. par l'escadre de la Mediterranée, Paris.

gangshalle darstellte, ähnlich einem Vestibulum, wie es in kleinerm Massstabe den Eingang eines römischen Hauses zu bilden pflegte. Im Innern ist der Raum durch drei Säulen in zwei Abtheilungen getheilt, die von Kuppelgewölben überdeckt werden. Eine dieser drei Säulen trägt ein Kapitell, welches einigermassen denen der Pfeiler an den Seitenwänden oder wenigstens denen der Rotunde des Felsendomes ähnelt. Es kann vielleicht noch dem ursprünglichen Bau angehören. Dies ist die Säule, welche dem äussern Thore zunächst steht, und wenn sie wirklich dem ursprünglichen Bau angehört, so hat sie vermuthlich ein ähnliches Doppelthor getragen, wodurch der thurmartige Bau, der aus der Harams-Mauer aufsteigt, seinen Abschluss erhalten würde. Die beiden andern Säulen dagegen haben jonische Kapitelle (Fig. 11) von eigenthümlicher Bildung.

Fig. 11.



Die Voluten werden von einem doppelten Wulst getragen, der eine ungewöhnliche Ausladung hervorbringt, und die Verbindung mit dem Gewölbe ist durch eine sehr starke Deckplatte vermittelt, die mit ihrer verzierten Abschrägung eine entschiedene Hinneigung zu dem byzantinischen System verräth. Der innere Ausbau des goldenen Thores muss darnach gleichen Ursprung mit dem Octogon des Felsendoms haben.

Dieser Ausbau gab ohne Zweifel die Veranlassung, die Seitenmauern, die jetzt 11′ dick sind, zu verstärken und zu erhöhen. Dieselben können ursprünglich nur bis zu den Schildbögen gereicht haben, und sie trugen ein Dach, dessen Enden durch die beiden triumphbogenartigen Portale verblendet waren. Ihre Aussenseiten sind mit Strebepfeilern versehen, die sich auf starken Kragsteinen erheben und schliessen sich den beiden Frontalbauten in einer nichts weniger als organischen Weise an, wie man deutlich bei Fergusson S. 94 sieht. Ich halte es so-

gar für ziemlich wahrscheinlich, dass ursprünglich offene Arkaden die Zwischenräume zwischen den Pfeilern eingenommen haben, deren Säulen vielleicht noch in den Seitenmauern verborgen sind.

Die bisherige Ansicht hat in dem goldenen Thore ein Werk jüdischer Architektur sehen wollen. Dass dieser Bau nicht einen Theil der Befestigung ausmache, konnte niemand verkennen; er stellte sich zu offenbar als ein prunkender Eingang zu einem grossartigen Gebäude dar. Man glaubte daher, eins von den verschiedenen Thoren des jüdischen Tempels vor sich zu haben, und namentlich Williams [1]) will darin das Thor Schuschan in der östlichen Tempelmauer wiederfinden, durch welches nach der Mischna der Priester das geschlachtete Opferthier auf den Oelberg tragen musste. Sepp [2]) hat dafür die Schilde über dem östlichen Thore angeführt, die, wie schon erwähnt, an mehreren jüdischen Bauten gefunden werden. Allein eine ähnliche Mauerzierde kennt man auch bei griechischen und selbst bei indischen Werken. Nicht glücklicher vertheidigt de Saulcy [3]) die Ansicht, dass die goldene Pforte ein Theil des von Herodes Agrippa erbaueten Tempels sei. Er erblickt besonders in der Behandlung der Kapitelle und des Gebälks ein Gemisch von römischem und jüdischem Geschmack, wie es sich in andern vorderasiatischen Bauten, namentlich in den Ruinen der Julias, welche der Tetrarch Philipp, der Sohn Herodes des Grossen, zu Ehren der Mutter des Tiberius in Bethsaida errichten liess, in ähnlicher Weise zeigen soll. Leider bin ich nicht im Stande, eine Vergleichung des goldenen Thores mit der Julias anzustellen, allein ich sehe so viel, dass die Ruinen von Baalbeck und ähnliche spätrömische Baureste in Asien an Reinheit des Styls noch weit über der Architektur des goldenen Thores erhaben sind.

Grössere Bedenken muss es erregen, wenn behauptet wird, dass das vermauerte Thor in den südlichen Substructionen des Haram hinsichtlich des Styls seiner Kapitelle grosse Aehnlichkeit mit den Pfeilerkapitellen des goldenen Thores haben soll.

---

1) Holy city 2, 355.

2) Jerusalem S. 136.

3) de Saulcy, histoire de l'art Judaique. Paris 1858. p. 394.

Dieses Thor, welches ebenfalls für eins der in der Mischna aufgeführten Tempelthore, mit Namen Huldah, ausgegeben wird, führt zu einer Treppe, welche zwischen den Substructionen des Tempels unter der Moschee el Aksa aufsteigt, und in der Moschee selbst nicht weit vom Eingange derselben mündet.

Man könnte geneigt sein, in diesen beiden Thoren, dem goldenen und dem angeblichen Thore Huldah, die beiden Thore wieder zu erkennen, welche, eins im Osten und eins im Süden, bei der Erstürmung des Tempels unter Titus von dem grossen Brande verschont blieben. Allein Josephus [1]) berichtet ausdrücklich, dass auch diese beiden Thore bald nachher von den Römern zerstört wurden. Die Aehnlichkeit der beiden genannten Thore, auf die es zunächst ankommt, ist aber auch gar nicht vorhanden, wie uns de Saulcy selbst hinreichend belehrt. Allerdings erklärt er die Ornamentirung beider für identisch. Allein seine Beschreibung und Abbildung des Thores Huldah beweisen das Gegentheil. Der Schlussstein desselben enthält eine Verzierung, die nach oben geradlinig horizontal, nach unten jedoch im Kreisbogen begränzt ist. Ueber derselben hat man einen schmalen horizontalen Fries eingesetzt, der von kleinen Consolen nach Art des ionischen Zahnschnitts getragen wird. Endlich ist in der Nähe ein mehrfach besprochener Stein mit einer auf Antonin den Frommen bezüglichen Inschrift in der Mauer der Tempel-Substructionen so eingefügt, dass die Inschrift auf dem Kopfe steht. Man braucht nur die Zeichnungen dieses Thors [2]) anzusehen, um sich zu überzeugen, dass hier in einem schlechten spätern Bau Bruchstücke von römischen Bauten zu einer eben so system- als geschmacklosen Portalverzierung benutzt sind. Selbst Justinian's Substructionen der Kirche der Theotokos sind noch in einer Weise ausgeführt, neben welcher ein solches Verfahren unzulässig erscheint. Wir werden aber weiterhin sehen, dass Kalif Omar, als er Jerusalem eroberte, die Treppe, welche an dieser Stelle auf den Haram führt, in einem so verfallenen Zustande fand, dass das Wasser

1) Bellum Judaicum lib. 6. c. 5. §. 2.

2) De Saulcy, voyage autour de la mer morte et dans les terres bibliques, Paris 1853, Atlas; pl 24, fig. 7. The Jewish war by Flavius Josephus, transl. by Traill ed. by Js. Taylor, Lond. 1852, Vol. 1, pl. z. p. XVI.

darüber hinfloss, und man nur mit Mühe hinaufklettern konnte. Wahrscheinlich ist von ihm dieses Thor erneuert worden, um die Grundlagen zu seiner Moschee wieder zu befestigen. Ihm kann man unbedenklich zutrauen, dass er auf solche Weise Fragmente benutzte, wie er sie eben in der Nähe vorfand, um einigermassen einen Bau herzustellen, der für den noch ungebildeten Geschmack seiner Araber immerhin als schön gelten durfte. Auch das Innere des unterirdischen Ganges, welches Tipping in Jahre 1842 erforscht hat, zeigt eine ähnliche Benutzung verschiedenartiger Fragmente. Man sieht hier neben einer Säule, die denen des goldenen Thores ähnlich ist, eine andere, deren sehr verwittertes Kapitell an ägyptischen Styl erinnert [1]). Allerdings schliesst de Saulcy aus der Beschaffenheit des Mauerwerks etwas ganz Anderes. Er findet dasselbe dem schönen Mauerwerk ähnlich, welches sich östlich daran schliesst, und ganz des Herodes würdig, während das Mauerwerk, welches das Thor jetzt verschliesst, dem der Moschee al Aksa gleichen soll; und da er die letztere in Uebereinstimmung mit der herrschenden Ansicht für die von den Arabern umgewandelte Kirche der Theotokos hält, so meint er, dass Justinian wahrscheinlich das Thor Huldah habe vermauern lassen. Ein weiteres Eingehen in diese Frage würde uns zu weit von unserm Ziele abführen; das Gesagte wird indessen genügen, zu zeigen, dass die angebliche Aehnlichkeit zwischen dem Thore Huldah und der goldenen Pforte auf unser Urtheil über den Styl und den Ursprung des letztern nicht den geringsten Einfluss üben kann.

Wenn wir nun aber sahen, dass das goldene Thor in seiner ursprünglichen Gestalt ganz den Charakter eines constantinischen Baues an sich trägt, so passt es auch nach seiner Lage und Beschaffenheit vollkommen zu der Beschreibung, welche Eusebius von den Propyläen des neuen Jerusalems macht. Diese Propyläen bilden eine Vorhalle, welche den Besucher des heiligen Berges empfängt, ehe er die Höhe desselben besteigt. Sie gleichen darin den berühmten Propyläen der Akropolis zu Athen, die man zwar nicht in ihnen nachgeahmt, aber von de-

1) Traill's Josephus, Vol. 1. p. XVI f. und die Kupfer zu p. XVII u. XL.

nen man doch vielleicht die Idee dazu entlehnt hat. Sie stehen rechtwinklich gegen die Mauer gerichtet, während sie von der Orientirungslinie des Felsendoms um 2 oder 3 Grade abweichen; da sie als ein Prachtthor den Wanderer empfangen sollten, der durch die Mauer eintrat. Sie führten auch gar nicht unmittelbar in das Atrium, den Vorhof der Basilika, welcher, wie wir gesehen haben, keinen Eingang an der Ostseite hatte, sondern auf den freien Platz nördlich von der Basilika, wo die Terrasse in die Fläche des Harams ausläuft.

Die Beschreibung des Eusebius passt demnach so gut zu der Lage des goldenen Thores, dass darin nicht das verwerflichste Argument für die Identität des Felsendoms mit dem von Constantin aufgedeckten heiligen Grabe liegt.

Freilich mussten die Propyläen zu etwas Anderem werden, als das heilige Grab von dem Berge Moriah weggelegt war. Dass sie ein Thor des jüdischen Tempels gewesen seien, ist indessen erst moderne Theorie. Die ältere Tradition machte sie zu dem Thore, in welches Jesus seinen Einzug gehalten hatte; ja diese Tradition muss schon entstanden sein, als noch das ursprüngliche heilige Grab in den Händen der Christen war. Schon der Pilger von Bordeaux kannte zu Constantin's Zeit im Thale Josaphat den Palmbaum, dessen Zweige die Kinder von Jerusalem gebrochen hatten, um sie dem Heilande zu streuen; von hieraus musste also der Sage nach Christus zur Stadt hinauf geritten sein. Auch Kaiser Heraklius hielt nach der Besiegung der Perser seinen Einzug durch das goldene Thor, als er das heil. Kreuz nach Jerusalem zurückbrachte. Aus diesem Grunde war dasselbe zur Zeit der Kreuzfahrer regelmässig verschlossen, und seine mit Kupfer überzogenen hölzernen Flügel wurden nur am Palmsonntage und am Feste der Kreuzeserhöhung geöffnet. Vermauert ist es erst bei dem Mauerbau Soliman's II. im Jahre 1536, da der Haram den Christen für alle Zeit unzugänglich bleiben sollte [1]). Doch befindet sich eine kleine mit einem Kreuze bezeichnete und jetzt ebenfalls vermauerte Pforte nur 50 Schritt südlicher in der Mauer des Haram, welche vermuthlich schon zu der Zeit eingerichtet ist, als man das goldene Thor für den gewöhnlichen Gebrauch schloss.

1) Sepp, Jerusalem S. 137, 138.

c. Lage des heiligen Grabes.

So war das grosse Werk Constantin's vollendet, das neue Jerusalem — sagt Eusebius — dem berühmten alten gegenüber, welches zur Strafe für den Tod des Herrn zerstört worden, vielleicht jenes von den Propheten verheissene Jerusalem.

Mit diesen Worten ist nicht undeutlich die Lage auf dem Tempelberge, dem Moriah und dem Capitol der Aelia bezeichnet, der durch das Tyropöum oder Käsemacher-Thal von der alten Stadt getrennt ist. Auf die Lage der jetzigen Kirche zum heiligen Grabe könnte man diesen Ausdruck nur mit einigem Zwange beziehen. Zwar sagt derselbe Eusebius an einer andern Stelle: Golgatha liege auf der Nordseite des Berges Sion [1]), und Fergusson hat darin einige Schwierigkeit gefunden, so dass er sogar eine Fälschung des Textes annehmen möchte. Man darf sich aber nur erinnern, dass — wie schon Calmet gesagt und Gesenius [2]) wiederholt hat — in dem alten Testamente und namentlich in den poetischen Büchern und den Propheten unter Zion oder Sion unzähligemal das ganze Jerusalem mit Einschluss des Tempels verstanden wird. Zu allem Ueberfluss sagt Ludolf von Suchem, der Jerusalem im Jahre 1350 besuchte, von dem Templum Domini, worunter er nach einem bei den Kreuzfahrern aufgekommenen Sprachgebrauche den Felsendom versteht, genau dasselbe, was wir bei Eusebius von Golgatha lesen, indem er angiebt, dass der Berg Sion innerhalb der Stadt Jerusalem südlich von diesem Templum Domini liege [3]). Noch weit weniger brauchbar sind die Schätzungen bei Antoninus Placentinus [4]) und einem Ungenannten [5]), wonach das heilige Grab ein Milliarium oder 1000 römische Doppelschritte,

---

1) Eusebii onomasticon sanctor. locorum, v. Golgatha, in Ugolini thesaurus antiquitatum sacrarum, Vol. 5, p. CCVII.

2) Gesenii lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in V. T. libros, ed. 2. ab A. Th. Hofmanno recogn., Lipsiae 1847, v. צִיּוֹן.

3) Item non longe a templo domini versus meridiem infra civitatem est mons Sion. Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Publ. 25. S. 76.

4) Acta Sanctt. Maji. T. 2. p. XIV.

5) Anon. de locis Hierosolymitanis c. 3. 4. 6. bei Leo Allatius, Συμμικτα, p. 85. 86. 87.

d. h. 5000 Fuss von der Quelle Siloah, von dem Oelberge, von Gethsemane und von dem Berge Sion entfernt sein soll.

Dagegen ist gar keine Ortsbestimmung damit gegeben, wenn Eusebius abermals an einer andern Stelle [1]) sagt, die Basilika des Constantin sei mitten in dem heiligen Heerde der Hebräer errichtet. Wohl aber kann eine andre Mittheilung eines gleichzeitigen Schriftstellers als eine Bestätigung der Lage des heiligen Grabes angesehen werden, welche Fergusson bereits hervorgehoben hat, obgleich er selbst wenig Gewicht darauf legt. Williams scheint jedoch dessen Meinung nicht ganz verstanden zu haben. Es ist nämlich der Bericht, welchen Cyrillus an den Kaiser Constantin über ein feuriges Kreuz erstattete, das von der Bevölkerung Jerusalems am Himmel gesehen war. Dasselbe stand — heisst es — über Golgatha, und reichte bis zum Oelberge. Mag dies ein Meteor oder eine Vision gewesen sein, so ist diese Angabe kaum vernünftig zu erklären, wenn die Einwohner von Jerusalem Golgatha da, wo es jetzt liegt, im Norden, und den Oelberg im Osten hatten. Wenn aber Golgatha auf dem Tempelplatze, dem Haram, also zwischen Zion und dem Oelberge lag, so war der Ausdruck ganz bezeichnend für ein Kreuz, das man im Zenith von Golgatha am Himmel zu sehen glaubte, während sein Fuss auf dem Gipfel des Oelberges stand. Es verdient auch Beachtung, dass Cyrillus hier Golgatha und nicht die Anastasis nennt, da zu seiner Zeit über jenem sich die hohe Kuppel der Basilika erhob, während diese durch keinen hervorragenden Bau gekrönt war.

Einen besonders zuverlässigen Aufschluss über die ursprüngliche Lage des heiligen Grabes sollte man in den ältesten Pilgerreisen erwarten, und sie würden in der That längst die Frage entschieden haben, wenn nicht die Topographie der meisten übrigen und gerade der entscheidendsten Punkte, welche dort erwähnt werden, ebenfalls streitig wäre. Allerdings passt aber der Zusammenhang ihrer Erzählung zu unserer Annahme vollkommen, während derselbe bei der bisher geltenden Voraussetzung dunkel und zum Theil unvereinbar mit andern Nachrichten erscheint.

Der Pilger von Bordeaux beginnt seinen Bericht mit dem

1) Laudes Constantini c. 9.

Tempel und seiner Umgebung. Von den Merkwürdigkeiten, die ihm hier gezeigt wurden, ist jedoch nichts mehr zu erkennen, als der schon früher erwähnte Eckstein. Allenfalls kann man die beiden Teiche oder Cisternen an den Seiten des Tempels, von denen er spricht, in den Brunnen vermuthen, von denen der eine in der Moschee el Aksa und der andere zwischen dieser und der Terrasse des Felsendoms liegt. Bei dieser Gelegenheit erwähnt er den Teich Bethsaida, womit er ohne Zweifel Bethesda oder den Schaafteich meint, in welchem die Opferthiere gewaschen wurden. Dieser soll im Innern der Stadt liegen. Endlich beschreibt er die Klageceremonie der Juden, wobei er aber den Klageplatz nicht durch eine Mauer, wie man nach der jetzigen Localität erwarten sollte, sondern durch einen durchlöcherten Stein, Lapis pertusus, bezeichnet.

Von hier wendet sich der Pilger nach Jerusalem, indem er den Teich Siloa links im Thale lässt. Er steigt nach Sion hinauf und kommt zum Hause des Kaiphas, wo er die Säule sieht, an welcher Christus gegeisselt wurde. Innerhalb Sions zeigt sich die Stelle, wo Davids Palast stand, und sieben Synagogen, von denen nur noch eine übrig war [1]). Von hier geht er wieder zur Stadt hinaus (foris murum). Auf dem Wege (euntibus) von Sion nach der Porta Neapolitana liegen rechts unten im Thale Mauern, wo das Haus des Pilatus und das Prätorium war. Dort wurde der Herr vor seinen Leiden verhört. Links aber ist der Hügel Golgatha, und einen Steinwurf von der Stätte der Kreuzigung entfernt das Grab, wo Constantin seine prachtvolle Basilika erbauet hat. Von hier aus geht unser Pilger zu dem östlichen Thore aus Jerusalem hinaus, um den Oelberg zu besteigen. Dies Thor muss an der Stelle des goldenen gelegen haben, welches vielleicht damals noch nicht vollendet war; denn er hat links Weinberge, und den Stein, bei welchem Judas Ischarioth seinen Meister verrieth, rechts aber den Palmbaum, von dem die Kinder Zweige nahmen, die sie bei Christi Einzuge in Jerusalem streueten, und einen Steinwurf weiter sind die Felsengräber des Propheten Jesaias und des Königs Ezechias, von denen das erste ein Monolith ist.

---

1) Ueber diese sieben Kirchen oder Synagogen vergl. Raoul-Rochette in der Revue archéologique, année IX. Part. 1. p. 26. note 1.

Diese Beschreibung ist vollkommen zutreffend, wenn man unter der Porta Neapolitana ein Thor versteht, welches zu dem „neuen Jerusalem" des Constantin führt, und zwar das jetzige Bab el Kutamin am ehemaligen Baumwollen-Bazar auf der Westseite des Haram, welches ungefähr da liegt, wo man die Verbindung der Burg Antonia mit dem Tempel vermuthen muss. Freilich bewegt sich der Pilger auf diesem Wege in einem Kreise. Anfangs auf dem südlichen Theile des Haram, befindet er sich dem Felsendome, also nach unserer Ansicht dem Grabe des Herrn, ganz nahe. Er geht aber erst nach Sion hinüber, um dann in der entgegengesetzten Richtung zurückzukehren. Allein dies erklärt sich leicht. Zunächst beginnt er mit dem ältesten Heiligthum, den Ueberresten des Tempels. Dann tritt er denselben Weg an, den Christus auf seinem Leidenswege machte. Dieser wurde zuerst zum Kaiphas gebracht und dort fand die Geisselung und Verspottung statt. Dann liess ihn Pilatus zu Herodes führen, der wahrscheinlich in der Davidsburg wohnte. Dieser sandte ihn zurück zu Pilatus, und nun erfolgte das Gericht. Man darf annehmen, dass dies der gewöhnliche Weg gewesen ist, den alle Pilger nahmen, und es wird vielleicht gar nicht in ihrer Willkühr gelegen haben, die heiligen Stätten in einer andern Reihefolge zu betreten. So ist es noch jetzt bei den Muselmännern, die den Haram besuchen. Der spanische Renegat Ali Bey erzählt, dass er genöthigt war, mit blossen Füssen einen äusserst beschwerlichen, steinigen und dornigen Weg von einem Punkte des Haram zum andern zu gehen, weil alle Pilger denselben Weg geführt werden, und es nicht in ihrem Belieben steht, einen weit kürzern und bequemern zu wählen.

Wer dagegen die Beschreibung unseres Pilgers auf die jetzige Kirche zum heiligen Grabe beziehen will, der muss die Porta Neapolitana auf ein Thor deuten, welches die Richtung der Strasse bezeichnet, die von Süden nach Norden zum Damaskusthore führt. Man könnte an das viel besprochene Thor Gennath in dem nördlichen Theile der ältesten Mauer denken, wenn zu Constantin's Zeit noch eine Spur dieser Mauer bestanden hätte. Gewöhnlich versteht man darunter das sogen. Damaskusthor selbst, indem dasselbe zunächst nach Nablus, dem alten Neapolis führt. Die Darstellung unseres Pilgers wird

aber auf diese Weise dunkel und schwierig. Seine Ausdrucksweise scheint zu fordern, dass das Haus des Pilatus und Golgatha ausserhalb der Mauer liegen. Nimmt man aber auch an, dass er damit nur die Richtung seines Weges habe bezeichnen wollen, so ist seine Auffassung dennoch kaum zu begreifen. Von zwei so bedeutenden Localitäten, wie das Haus des Pilatus und Golgatha, die so weit aus einander liegen, wie es bei den jetzt dafür geltenden Orten der Fall ist, wird man nicht so einfach sagen, das eine liegt rechts und das andere links von der Strasse, welche den zwischen ihnen liegenden Verbindungsweg durchschneidet. Der Pilger würde ohne Zweifel erst zum Hause des Pilatus gegangen sein, und dann auf der langen Via dolorosa zum heiligen Grabe, und es wäre ihm schwerlich in den Sinn gekommen, dass er sich auf dem Wege nach Nablus befand, als er das Haus des Pilatus aufsuchte. Nicht minder auffallend ist dann der Sprung von Golgatha zu der östlichen Pforte, die in das Thal Josaphat hinabführt.

Fergusson erklärt den Bericht noch anders, weil er von der Voraussetzung ausgeht, dass die Davidsburg und Zion auf der nördlichen Hälfte des Haram gesucht werden müssten. Es ist jedoch zu deutlich, dass unter Zion hier das alte Jerusalem im Gegensatze gegen den Tempelplatz und westlich von diesem verstanden ist. Auch wäre die Kreisbewegung, welche der Pilger nach Fergusson's Ansicht machen müsste, um erst mit Umgehung des heil. Grabes von dem Tempelplatze nach Sion, und von da zurück zu dem Hause des Pontius Pilatus zu kommen, schwer zu begreifen.

Antoninus Placentinus [1]) schlägt den umgekehrten Weg ein. Vom Oelberge kommend steigt er aus dem Thale Josaphat hinauf zur Stadt, deren durch Felsabhänge geschützte Lage ihm bemerkenswerth erscheint.

Von dem Stadtthore, durch welches er eintritt, sagt er, es hänge mit der Porta speciosa zusammen, die zum Tempel, dessen Umfassungsmauern und Ruinen noch ständen, gehört habe. Durch dieses Thor betritt er zur Erde niedergebeugt die heilige Stadt, wo er dem Grabmal Christi seine Verehrung bezeugt. Von da weiter besucht er den Thurm Davids, dann die Kirche

1) Acta Sanctt. Maji. T. 2 p. XII.

Sion, und von hier kommt er zur Basilika der Maria und den Ruinen des Salomonischen Tempels. Weiter steigt er zur Quelle Siloa hinab, geht zu dem Acker Hakeldama, und betritt noch einmal die Stadt, wo er einen Schwimmteich mit fünf Hallen besucht, unter denen eine wiederum eine Marienkirche enthält. Dann setzt er seine Reise weiter nach Bethlehem fort.

Ueber die Lage der constantinischen Bauten würde die Porta speciosa entscheiden können, neben welcher Antonin die Stadt betritt, wenn an sich deutlich wäre, was für ein Thor damit gemeint sei.

Die Kreuzfahrer kannten eine Porta speciosa, welche dem salomonischen Tempel angehört haben sollte, und die Tradition berichtete, dass unter diesem Thore Petrus einen Lahmen geheilt habe. Dasselbe rühmt schon Prudentius [1]) von einer Porta speciosa, und wenn Antoninus wenigstens weiss, dass dieselbe dem Tempel angehört habe, so sollte man glauben, es müsse in allen drei Fällen ein und dasselbe Thor gemeint sein. Nun sagt aber Wilhelm von Tyrus [2]) ausdrücklich, die Porta speciosa sei eins von den beiden Thoren, welche sich auf der Westseite des Tempelplatzes, des jetzigen Haram, befinden, und auf der Ostseite desselben sei nur ein Thor, nämlich die Porta aurea. Prudentius dagegen sagt über die Lage der Porta speciosa nichts, und wer die Darstellung unseres Pilgers unbefangen im Zusammenhange liess, muss an ein Thor auf der Ostseite des Haram, und zwar an das goldene denken [3]). Selbst die Art, wie er seinen demüthigen Eintritt in die Stadt mit der Andacht am heiligen Grabe in Verbindung setzt [4]), ist kaum anders zu erklären, als wenn die Pforte, durch welche er eintritt, dem Grabmonumente unmittelbar nahe war. Wir könnten

1) Enchiridion Novi Testamenti c. 44.

2) Bongarsii gesta Dei per Francos, p. 748.

3) Williams (holy city 2, 356. not. 2) scheint damit auch noch das Thor der Gnade, Bab Arrahma, zu verwechseln. Ali Bey sah davon zwei, eins in der Moschee el Aksa, das andere, welches hier allein in Betracht kommt, bei der östlichen Mauer. Es ist aber nicht das goldene Thor, sondern der nördliche Eingang zu dem nicht weit davon gelegenen so genannten Thron des Salomo.

4) Inclinans proni in terram ingressi sumus in sanctam civitatem, in qua adoravimus Domini monumentum.

also entweder annehmen, dass er die Porta aurea mit der Porta speciosa verwechselt hat, oder dass zur Zeit der Kreuzfahrer die Sagen, welche sich ursprünglich auf ein östliches Thor des Haram bezogen, auf ein westliches übertragen waren. Auf der andern Seite kann es auch kein Bedenken erregen, dass unser Pilger nicht gewusst haben sollte, dass die Porta aurea ein Theil des constantinischen Baues war. Denn er betrat nicht das Thor selbst, sondern nur eine damit verbundene Pforte, ohne Zweifel jene vorhin erwähnte kleine Pforte in der Nähe des goldenen Thores. Von dem goldenen Thore mag er nur von Hörensagen gewusst haben, dass es sehr prachtvoll sei, und so erklärt sich leicht die Verwechselung des Ausdrucks. Dagegen ist die Annahme, dass er wirklich ein Thor auf der Westseite des Harams gemeint habe, mit den Thatsachen, welche hier allein entscheiden können, in keiner Weise vereinbar.

d. Erweiterungen der constantinischen Bauten.

Schon die bisherigen Ausführungen lassen über die Lage und Beschaffenheit des constantinischen Werkes keinen Zweifel, und es ist nicht schwer, die vorhandenen Denkmäler in Gedanken durch eine Restauration zu ergänzen, die unmöglich weit von der Wahrheit abweichen kann. Ich habe versucht, eine solche Restauration in perspectivischer Zeichnung (Fig. 12)

Fig. 12.

darzustellen, und man sieht, wie einfach sie sich dem Vorhandenen anschliesst, ohne irgend eine gezwungene Deutung der Worte des Eusebius oder der Denkmale vorauszusetzen. Auf dem Plane des Haram (oben Fig. 2.) ist sie im Grundriss mit punctirten Linien angedeutet und mit griechischen Buchstaben bezeichnet.

Um indessen unserer Aufgabe nach allen Seiten zu genü-

gen, ist es erforderlich, auch die weitern Schicksale des heiligen Grabes zu verfolgen. Zunächst einige Worte über die byzantinischen Erweiterungen, welche wir sowohl an dem Felsendome, als an der goldenen Pforte wahrgenommen haben.

Von Constantin bis auf die Eroberung Jerusalems durch Omar liegt eine geraume Zeit vor uns, in welcher diese Veränderungen gemacht sein können. Versuchen wir, ob sich das Alter derselben genau bestimmen lässt.

Das heilige Grab zu Bologna, welches den constantinischen Bau noch in seiner ursprünglichen Gestalt darstellt, liefert den Beweis, dass die Erweiterung desselben durch das Octogon nicht älter sein kann als der Aufenthalt des heil. Petronius in Jerusalem, welcher in das Jahr 430 fällt.

Wir haben aber gesehen, dass der Styl jener Erweiterungen des Felsendoms und des goldenen Thores auf eine Zeit hinwies, in welcher die Entwickelung der byzantinischen Eigenthümlichkeiten in der entschiedenen Weise, wie sie in Justinian's Bauten auftreten, noch nicht durchgedrungen war. An Justinian selbst können wir ausserdem schon deshalb nicht denken, weil Prokop in der Schrift, die ausdrücklich von den Bauten dieses Kaisers handelt, nichts davon weiss. In der Zeit zwischen der Reise des Petronius und Justinian, 430—527, kennen wir aber nur eine Person, welche eine bedeutende Bauthätigkeit in Jerusalem entfaltet hat. Dies ist Eudocia, die Gemalin des Theodosius II., welche die letzten zwanzig Jahre ihres Lebens, 440—460, in Jerusalem zubrachte, also ungefähr die Zeit der Klosterkirche des Studios und der Säule des Marcian, deren Styl dem des Octogons im Felsendom am nächsten kommt. Diese hat viele Klöster und Kirchen dort errichtet, welche die Tradition später meistentheils der Helena zuschrieb. Auch die Stadtmauern sind von ihr hergestellt worden, vielleicht eben die, mit denen das goldene Thor in Verbindung steht [1]). Ja, es heisst sogar, dass sie ihr Vermögen der Kirche zum heiligen Grabe vermacht habe. Es wird demnach kaum zu bezweifeln sein, dass auch ihr der Ausbau des Felsendoms und die Kuppel-Bedachung des goldenen Thores angehört.

Eine Veranlassung zu diesen Bauten lässt sich nun leicht

1) Krafft, Topographie Jerusalems. S. 241.

entdecken. Es konnte scheinen, dass es in Wahrheit nicht ganz richtig gewesen war, ein grösseres Gewicht auf das Martyrium Christi zu legen, als auf die Auferstehung, die Stätte des Kreuzes mehr auszuzeichnen, als die des Grabes. Wenn sich Eudocia ein hervorragendes Verdienst durch Kirchenbauten erwerben wollte, so konnte sie kaum etwas Bedeutenderes thun, als dass sie über der Anastasis einen grossen und prachtvollen Dom aufrichtete. Es sprach sich darin vielleicht schon die Opposition gegen den in der Verehrung der Märtyrer wurzelnden Bilderdienst aus, die anderthalb Jahrhunderte später im byzantinischen Reiche zu hellen Flammen aufschlug. Die achteckige Form dieses Baues der Eudocia scheint sich einem ältern Vorbilde angeschlossen zu haben. Wir wissen wenigstens von zwei ausgezeichneten Bauten in Asien, die ebenfalls Octogone waren; nämlich die von Constantin zu Antiochia [1]), und die von dem Vater des als Dichter bekannten Bischofs Gregor zu Nazianz erbaute Kirche [2]). Von der letztern wird ausdrücklich bemerkt, dass sie gleiche Seiten und einen ebenfalls achteckigen Umgang hatte. Weshalb man diesen beiden Kirchen eine so ungewöhnliche Gestalt gegeben hatte, ist hier nicht weiter zu untersuchen. Was aber die Propyläen betrifft, so war ihr Holzdach gar leicht der Zerstörung durch Feuer ausgesetzt, das in Constantinopel so manche flachgedeckte Kirche dem Untergange Preis gegeben hatte, und es lag nahe, dasselbe auch hier durch eine feuerfeste Kuppelbedeckung zu ersetzen.

Man wendet gegen ein so hohes Alter dieses Baues ein, dass die heiligen Stätten im Jahre 614 durch die Perser zerstört worden seien, als Chosroes II. Jerusalem mit Sturm einnahm und plünderte. Die Feueranbeter — erzählt Eutychius [3]) — in Verbindung mit den Juden, welche sich in der Zahl von 26000 ihnen von Galiläa aus angeschlossen hatten, verhängten eine Verfolgung über die Christen, bei der 90000 umgekommen sein sollen, und zerstörten die Kirchen von Gethsemane auf

1) Euseb. in laud. Constantini.

2) Gregor. Nazianz. oratio 19 in laudem patris. Die gewöhnliche lateinische Uebersetzung hat eben so, wie bei Eusebius, manches missverstanden.

3) Eutychii annales, T. 2. p. 219—222. 242—249. Vergl. Chron. paschale ad a. 614.

dem Oelberge, die Basilika Constantins, die Kirche auf dem Calvarienberge und das heilige Grab, indem sie Feuer in Golgatha und das heilige Grab warfen. Allein Chosroes, der eine Tochter des Kaisers Mauritius zur Gemalin hatte, war kein unversöhnlicher Feind der Christen. Durch Modestus, den Abt des Klosters des Theodosius, wurde die Herstellung der Kirchen von Golgatha, der Auferstehung und der Himmelfahrt betrieben, und Johannes der Mildthätige, Patriarch von Alexandrien, unterstützte ihn dabei auf das eifrigste. Der letztere ist schon 615 von Alexandrien verjagt, und es folgt daraus, dass die Herstellung fast noch in dem Jahre der Zerstörung selbst begonnen sein muss. So wurde die Stadt bald wieder ein viel gesuchtes Ziel der Pilger, als Kaiser Heraklius über Chosroes siegte. Ein Jahr, nachdem er in Constantinopel seinen Triumph gefeiert hatte, zog er am 14. September 629, dem Tage, der noch als der Tag der Kreuzeserhöhung in der Christenheit gefeiert wird, als Büssender, barfuss und mit dem wieder eroberten Kreuze auf dem Rücken, in Jerusalem ein, um dort eine blutige Rache an den Juden zu nehmen, denen man schuld gab, dass sie sich zur völligen Ausrottung der Christen verschworen hätten.

Zwar darf man Berichte dieser Art nicht allzu wörtlich nehmen, denn der erbittertste Feind wird sich nicht leicht die Mühe geben, einen solchen Bau völlig abzutragen, und dieser wird, wenn er nicht etwa gleich dem jüdischen Tempel eine hartnäckige Belagerung auszuhalten hat, nicht völlig zu Grunde gehen. Allein abgesehen davon, dass die Basilika seit dem Sturm des Chosroes wirklich verschwunden ist, beweist auch der jetzige Zustand der Moschee Omar, dass eine spätere Restauration des Gebäudes statt gefunden haben muss, die entweder von Modestus oder von den Kreuzfahrern vorgenommen sein kann. Denn von den Säulen der innern Rotunde stehen einige nicht mehr auf antiken Füssen, sondern auf rohen Würfeln oder Steinplatten, und einige haben Kapitelle von einer ganz andern Form, als die übrigen. Ich sehe dies aus dem von dem französischen Geschwader des Mittelmeers herausgegebenen Album [1]), das mir leider erst zu Gesicht gekommen ist,

1) Souvenirs de Jérusalem, Album dessiné par le Contre Amiral Paris. Ouvrage publié par l'escadre de la Mediterranée. Paris s. a.

als die ersten Bogen dieser Abhandlung bereits gedruckt waren. Es hat sogar den Anschein, als ob diejenigen Kapitelle der Säulen, welche als die vorherrschenden angesehen werden müssen, nicht antik, sondern dem der Marcianssäule oder des sogen. Mädchensteins in Constantinopel ähnlich, und völlig denen des Octogons gleich sind. Hierin unterscheiden sich diese Darstellungen wesentlich von denen, welche Fergusson nach Catherwoods Zeichnungen veröffentlicht hat. Es fragt sich, welche Darstellung zuverlässiger ist. Die Vermuthung spricht für Catherwood, der sechs Wochen lang ungestört maass und zeichnete; um so mehr, da die beiden Blätter des Album, welche Ansichten der Moschee Omar enthalten, in einzelnen Punkten ganz auffallend von einander abweichen. In der Hauptsache ändert diese Publication aber überhaupt nichts an meiner Auffassung.

e. Einfluss der ursprünglichen Grabeskirche auf die Entwickelung des kirchlichen Baustyls.

Der byzantinische Styl.

Es ist kaum glaublich, dass ein Bau von der Bedeutung und zugleich von der Grösse und Schönheit, wie sie der bisher beschriebene hatte, nicht auf die Ausbildung des Styls des Kirchenbaues überhaupt seinen Einfluss geübt haben sollte. Wirklich scheint die Basilika des Constantin mit ihrer Kuppel wesentlich das in der Anlage zu enthalten, was die Eigenthümlichkeit der byzantinischen Kirchen ausmacht. Zwar pflegt man dem grossartigen Bau der justinianischen Sophienkirche in Constantinopel in dieser Beziehung die grösste Bedeutung zuzuschreiben. Allein diese hat in der That, so viel wir wissen, keine einzige Nachahmung erfahren, und ihre Halbkuppeln, welche der mächtigen Hauptkuppel auf zwei Seiten sich anschliessen, stehen als einziges Beispiel ihrer Art da. Nur der schlichte viereckige Bau mit einer aus der Mitte des Daches hervorragenden Kuppel ist die herrschende Form geblieben. Einzelne Erscheinungen der byzantinischen Kirchenbauten erinnern sogar sehr bestimmt an die Beschreibung des Eusebius. Dahin gehört die 12theilige blinde Säulenarkade, welche die Hauptkuppel der Theotokos-Kirche in Constantinopel umgiebt, so wie der Narthex oder westliche Vorhof der Metamorphosis oder

Verklärungskirche in dem thessalischen Felsenkloster Meteoros, der die Eingänge nicht der Kirche gegenüber auf der Westseite, sondern auf beiden Seiten im Norden und Süden hat [1]). Gewissermassen erinnert sogar die Gestalt der griechischen Klöster, als deren Musterbild das von S. Laura auf dem Athos gelten kann, an den constantinischen Bau. Sehr abweichend von der Weise der abendländischen Klöster steht hier die Kirche auf einem viereckigen Platze, der auf drei Seiten von den Klostergebäuden umschlossen ist. Der Kirche gegenüber liegt das Refectorium, ein abgesondertes Gebäude mit Kreuzflügeln und einer Apsis, dessen Eingangsthor auf den die Kirche umgebenden Platz führt. In der Mitte zwischen dem Refectorium und der Kirche steht ein Weihbrunnen. Hier tritt also die Kirche an die Stelle der Anastasis und das Refectorium an die Stelle der Basilika. Doch darf man nicht vergessen, dass die Orientirung umgekehrt ist, indem die Apsis der Kirche nach Osten und die des Refectoriums nach Westen sieht [2]).

Indessen ist hier nicht der Ort, auf die Entwickelung des byzantinischen Styles weiter einzugehen. Dagegen haben diejenigen Bauten für uns ein besonderes Interesse, welche nicht der herrschenden Sitte folgend, nach dem Systeme der constantinischen Basilika angelegt sind, sondern die Anastasis in der Form, die sie durch Eudocia erhalten hatte, mehr oder weniger treu darstellen. Wir wissen, dass solche Nachahmungen der Anastasis vorgekommen sind. In Constantinopel war die Kirche des Kurator nach dem Vorbilde des Grabes Christi gebauet [3]). Nun finden wir in der That ein paar byzantinische Kirchen, welche sich ziemlich deutlich als Nachbildungen des Felsendoms in seiner spätern Gestalt darstellen, und durch die mithin unsere Ansicht eine nicht geringe Stütze erhält.

Kirche des Simeon Stylites.

Zunächst die Kirche des Simeon Stylites, 6 Stunden von Aleppo, deren Ueberreste noch Pococke gesehen hat. Sie gehörte zu dem Kloster, welches bald nach dem Tode des Säu-

1) Didron, annales archéologiques, T. 1. p. 325. 326.

2) Das. 4, 189. 140.

3) εἰς τύπον τοῦ ἁγίου Χριστοῦ. Codinus, excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis, Bonnae 1843, p. 105.

len-Heiligen, also im 5ten Jahrhundert, erbauet wurde, und umschloss die Säule oder den Pfeiler, auf welchem derselbe stehend neun Jahre seines Lebens zugebracht haben soll. Den Grundriss dieser Kirche bildete ein griechisches Kreuz, und in der Mitte desselben befand sich ein achteckiger Kuppelbau mit Pfeilern an den Ecken, zwischen denen je zwei korinthische Säulen standen [1]). Dieser innere Bau gleicht also vollkommen dem Octogon des Felsendoms, und man wird sogar an die Sachra erinnert, wenn Pococke weiter berichtet, dass in der Mitte des Achtecks sich ein Stein befand, auf dem noch ein Fragment der Säule zu sehen war, von welcher Simeon seinen Beinamen erhalten hatte. Der Heilige hatte denselben mit einer runden Mauer umzogen gehabt, und fast sollte man glauben, dass schon von ihm hier eine Nachahmung des heiligen Grabes beabsichtigt gewesen sei, auf dem er mit tieferer Andacht und mächtigerer Wirkung der Contemplation und dem Gebete sich hingeben könne. In Wahrheit hat er nur einen alten Cultus, der in dem Tempel des Baal und der Atargatis zu Heliopolis üblich war, auf die christliche Ascese übertragen [2]); man wird aber dadurch auf merkwürdige Weise an Constantin's Umgestaltung des Serapis- und Astarte-Tempels in die Kirche des heiligen Grabes erinnert.

Man hat gemeint, die Kirche des Simeon Stylites werde eine Nachahmung der octogonen Kirche zu Antiochia sein, da sie nicht weit von derselben entfernt liege. Allerdings ist es nicht unmöglich, dass auch hier nur eine besondere asiatische Sitte sich in derselben Weise geltend gemacht hätte, wie früher in Antiochia und Nazianz, und dann in dem Bau der Eudocia. Später finden wir eine gewisse Anwendung desselben Systems in der Kirche S. Sergius und Bacchus oder der sogen. kleinen Sophienkirche zu Constantinopel. Doch sind hier aus vier Säulenarkaden Nischen gebildet, so dass immer eine gerade Wand mit einer Nische abwechselt. Jede Nische ist aber wiederum durch eine Arkade mit zwei Säulen nach aussen geöffnet. Auch ist der achteckige Kuppelbau von einem viereckigen Um-

1) Rich. Pococke, a description of the East, London 1744, Vol. 2. Part 1, p. 170, pl. 24. Kugler, Geschichte der Baukunst, Th. 1, S. 380.

2) Jac. Burckhardt, die Zeit Constantin's des Grossen, Basel 1853, S. 185.

au eingeschlossen. Endlich ist auch der innere Bau von S. Vitale zu Ravenna nach demselben Systeme angeordnet. Er ntfernt sich aber noch weiter von dem ursprünglichen Vorilde, indem hier alle acht Seiten eben solche Nischen haben, ie deren in der kleinen Sophienkirche vier vorkommen, wähend der Umgang in diesem Falle wieder achteckig ist. Es at also hier wenigstens keine unmittelbare und bewusste Nachildung des Felsendoms mehr statt gefunden.

Abyssinische Kirchen.

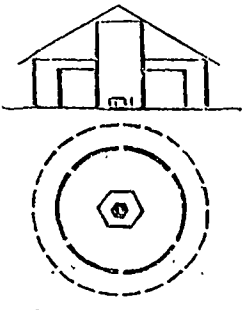
Ueberaus merkwürdig sind ferner einige Kirchen in Abysinien. Dieses Land ist bekanntlich durch die Muhammedaner rüh aus der Verbindung mit den übrigen christlichen Völkern erissen, und hat daher manche von den ältesten Gebräuchen eibehalten, ohne in seiner Abgeschiedenheit von den Wandungen, welche in Europa vor sich gingen, berührt zu werden. Man kann deshalb wohl nicht zweifeln, dass die eigenthümlichen Gestaltungen des Kirchenbaues, welche sich dort bei alten nd neuen Kirchen finden, auf einer uralten Ueberlieferung beuhen; und wenn wir dort Formen finden, die mit der des Felendoms in wesentlichen Dingen übereinstimmen, so können ir darin nur eine neue Bestätigung davon erkennen, dass wir n dieser Moschee den constantinischen Bau vor uns haben.

Zunächst kommen in Abyssinien uralte Kirchen vor, welhe ganz in den Fels gehauen sind. Die Kirche Mariam Koru n Thale von Dongollo stellt ein Langschiff mit Tonnenwölung dar, an dessen hinterm Ende sich ein Kuppelgewölbe erebt. Sie entfernt sich wenig von der gewöhnlichen Form der riechischen Kirchen. Sehr merkwürdig ist dagegen die Felenkirche Hakaki, welche aus einer Rotunde im Westen und iner länglichen Höhle im Osten besteht, und mehrere Cisteren enthält, von denen eine in der Mitte der Rotunde, die drei ndern aber an der Seite der andern Höhle liegen. Die Citernen haben nach oben eine enge schachtartige Oeffnung. Hier wird man unwillkührlich an die Sachra erinnert.

Besondere Beachtung verdient aber eine gewöhnlich für ünger gehaltene Form kleiner abyssinischer Kirchen, welche och jetzt die allgemein übliche ist. Sie stellt den Felsendom n seiner jetzigen Erscheinung mit Kuppelbau und Umgängen

in einer freilich höchst unvollkommenen, aber dennoch sehr charakteristischen Weise dar [1]), und sie ist besonders merkwürdig dadurch, dass ihr gerade die 12 Säulen, welche die früher erwähnten beiden italiänischen Grabkirchen und auch die Kirche zum heiligen Grabe zu Jerusalem so treu nachgeahmt haben, fehlen; während in alle dem, was bei diesen Nachbildungen abweichend von dem Felsendom ausgeführt wurde, hier die Aehnlichkeit um so mehr auffällt. In dem einfachen Bau ohne Pfeiler und Säulen ist aber dennoch die Erinnerung an die Zwölfzahl in anderer Weise erhalten. Derselbe bildet nämlich eine einfache Rotunde unter einem hohen kegelförmigen Strohdache. (Fig. 13). Der äussere Umkreis hat 24 Eingänge. Dann be-

Fig. 13.



Grundriss und Durchschnitt einer abyssinischen Kirche.

tritt man einen schmalen Umgang, der durch eine innere Rotunde gebildet wird. Diese besteht nun aus einer kreisförmigen Wand, die nicht so hoch ist, als die äussere, mithin nicht bis an das Dach reicht, keine Decke trägt, und 6 Eingänge hat. Hierauf gelangt man in einen weiten Raum, in dessen Mitte ein sechseckiger Bau steht, der bis an das hohe Dach hinaufreicht. Jede der 6 Wände des letztern hat eine Thür in der Mitte, so dass die durch die Thüren getrennten Wandhälften als den 12 Säulen entsprechend angesehen werden können. In der Mitte dieses sechseckigen Raumes, der das Allerheiligste oder den Chor bildet, steht ein sechseckiger Altar, der also die Stelle des heiligen Felsens vertritt, und ebenso, wie der Felsendom von einer dreifachen Umhegung eingeschlossen ist, deren Form die Zwölfzahl zum Grunde liegt. Damit aber gar kein Zweifel sei, dass wir es hier mit einer Nachahmung des

1) Voyage en Abyssinie par Th. Lefebvre, A. Petit, Quentin-Dillon et Vignaud, Atlas historique; Archéologie, pl. 6. 7. 10.

Baues der Eudocia zu thun haben, so ist das Verhältniss der Höhe bei diesen drei Umhegungen genau so, wie bei dem Felsendom. Die äussere Wand ist beträchtlich niedriger, als das innere Sechseck, aber, ungeachtet sie das steil aufsteigende Dach trägt, höher als die innere, kreisrunde Wand, deren oberer Rand frei steht. Bei dem Felsendom ist die äussere Mauer ebenfalls etwas höher, als die Pfeiler und Wände des inneren Octogons, indem sie mehrere Fuss über den Rand des Daches emporsteigt, um dieses zu verdecken. Es liegt darin zugleich ein Beweis, dass die äussere Mauer des Felsendoms nicht erst von den Arabern hinzugefügt ist.

Das Abendland.

Auf das Abendland übte der constantinische Bau keinen Einfluss. Die demselben nachgebildeten Grabkirchen waren vereinzelt. San Sepolcro in Pisa soll den Felsendom wiedergeben, weshalb Didron [1]) diese Kirche für einen Bau der Templer hält, die, wie wir noch sehen werden, den Felsendom zu ihrem besondern Heiligthum machten. Die Sage schreibt ihren Bau dem Diotisalvi, dem Erbauer des Baptisteriums zu. Da mir indessen keine Pläne und Zeichnungen dieser heil. Grabkirche vorliegen, so vermag ich weder zu beurtheilen, wie weit ihre Aehnlichkeit mit dem Felsendom geht, noch, welche Schlüsse auf das Alter des Gebäudes sich aus der Beschaffenheit desselben ziehen lassen. Die meisten Nachbildungen des heiligen Grabes, von denen wir wissen, sind von so jungem Datum, dass sie schon den Felsendom nicht mehr zum Vorbilde genommen haben können. Namentlich gilt dies von der Michaeliskirche in Fulda, die Hrabanus Maurus 820—822 nach einem von Mönchen in Jerusalem aufgenommenen Plane aufgeführt haben soll, und der Grabkirche im Dome zu Constanz, welche dem Bischofe Conrad († 976) zugeschrieben wird [2]). Spätere „heilige Gräber", die für Nachahmungen des heil. Grabes in Jerusalem gelten, haben oft gar keine Aehnlichkeit mit ihrem angeblichen Vorbilde [3]).

Wo man aber eigentliche Kirchen bauete, da blieb man

1) Annales archéologiques T. 20. p. 27. 28.

2) Sepp, Jerusalem, S. 341.

3) Tobler, Golgatha, S. 249—251.

bei dem einmal eingebürgerten Basiliken-Styl stehen. Als der abendländische Kirchenbau im 11. Jahrhundert einen neuen Aufschwung nahm, galt der Felsendom längst nicht mehr für das, was er ursprünglich war. Nur von der neuen Kirche zum heiligen Grabe, die seine Stelle vertrat, konnte eine Rückwirkung auf den Westen Europa's ausgehen, wenn die Verbindung mit dem Orient lebhafter wurde.

Zweite Abtheilung.

III. Die Kirche zum heiligen Grabe.

a. Entstehung der Kirche z. h. Gr. *b.* Beschreibung derselben: 1, die Rotunde, 2, die Capelle der Helena, 3, Golgatha, 4, Nebenbauten, 5, das Katholikon. *c.* Gesammt-Eindruck. *d.* Einfluss auf die Entwickelung des kirchlichen Baustyls.

An die nordwestliche Ecke des Haram hat Theorie und Tradition das Richthaus des Pontius Pilatus verlegt, weil man davon ausging, dass der jüdische Tempel die ganze Fläche des Haram ausgefüllt habe. Von hier führt die sogenannte Via dolorosa, der angebliche Leidensweg Christi in westlicher Richtung quer durch die jetzige Stadt zu der Kirche zum heiligen Grabe, welche ganz in der Nähe des Jaffathores, des einzigen westlichen Stadtthores liegt.

a. Entstehung der Kirche z. h. Gr.

Wann das heilige Grab dorthin verlegt sei, lässt sich leicht ermessen. Zwar nimmt Fergusson als Veranlassung dazu die Christenverfolgung unter dem Kalifen Hakem, 1010, an. Allein er stützt sich auf die missverstandene Beschreibung des heiligen Landes von Arculph, in welcher er den Beweis findet, dass noch zu Ende des 7. Jahrhunderts die Sachra als das Grab Christi betrachtet worden sei, während sich namentlich aus der Beschreibung der Grabhöhle, wie wir noch sehen werden, ergiebt, dass damals schon die jetzige Kirche zum heiligen Grabe

gegründet war. Vor dieser Zeit ist aber die Besitznahme Jerusalem's durch den Kalifen Omar im Jahre 638 das einzige Ereigniss, durch welches die Christen von dem heiligen Grabe vertrieben, und zur Errichtung einer neuen Andachtsstätte genöthigt sein können; denn nach der Erstürmung Jerusalem's durch die Perser unter Chosroes II. im Jahre 614 hatte Modestus sehr bald die Herstellung der beschädigten Gebäude ausgeführt, und die Wiedereroberung Jerusalem's durch Heraklius sicherte den Griechen von neuem den Besitz ihres Heiligthums.

Der Besitznahme des heiligen Grabes durch den Kalifen Omar widerspricht nun aber das ausdrückliche Zeugniss eines spätern Chronisten, des Aegypters Anba Eutychius oder Said Ibn Batrik, eines christlichen Arztes, der seine arabisch geschriebenen Annalen im Jahre der Hedschra 321, also 943 n. Chr. abschloss, als er Patriarch von Alexandrien wurde. Als Omar — so ist seine Erzählung [1]) — Jerusalem im Jahre 638 belagerte, unterwarf sich der Patriarch Sophronius, und erlangte Sicherheit für die Bewohner und Kirchen der Stadt. Nachdem darauf die Thore dem Kalifen geöffnet waren, begab sich dieser in die Stadt und setzte sich in dem Allerheiligsten der Auferstehungskirche nieder. Da nun die Zeit des Gebets gekommen war, sprach er zu dem Patriarchen Sophronius: „ich wünsche zu beten.“ Der Patriarch erwiederte: „Herrscher der Gläubigen, bete an der Stelle wo du bist.“ Omar sagte: „hier will ich nicht beten.“ Er führte ihn also in die Kirche Constantin's, und legte den Teppich in die Mitte des Tempels. Aber Omar sprach: „auch hier will ich nicht beten.“ Darauf trat er hinaus auf die Stufen, welche an der östlichen (westlichen?) Pforte des Tempels des heiligen Constantin sich befinden, und betete da allein auf den Stufen. Dann setzte er sich und sprach zu Sophronius: „weisst du, o Patriarch, weshalb ich nicht in dem Tempel gebetet habe?“ Dieser sprach: „ich weiss es nicht, o Herrscher der Gläubigen!“ Omar sprach zu ihm: „wenn ich in dem Tempel gebetet hätte, so würde dir derselbe zu Grunde gegangen und aus den Händen gekommen sein, denn die Muhammedaner hätten ihn dir nach meiner Entfer-

1) Eutychii patriarchae Alexandrini Annalium T. 2., Oxoniae 1658, p. 284.

nung entrissen, indem sie sprächen: hier betete Omar; aber bringe mir Pergament, dass ich dir eine Urkunde schreibe." Also schrieb Omar eine Urkunde, dass die Muhammedaner über diesen Stufen weder einzeln noch in Gemeinschaft beten, noch zum Gebet gerufen werden sollten. Diese Urkunde übergab er dem Patriarchen, und erst in unsern Tagen, fügt Eutychius hinzu, sind die Muhammedaner gegen dieselbe angegangen, und haben angefangen, auf den Stufen der Kirche Constantin's zu beten, und haben den halben Vorhof derselben in Besitz genommen.

Eutychius ist indessen bei aller seiner sonstigen Glaubwürdigkeit in diesem Punkte kein unverdächtiger Zeuge, und sein Bericht erhält auch keine irgend zuverlässige Bestätigung durch die Urkunde, welche Kemaloddin im 15. Jahrhundert zwar von Wort zu Wort, aber nur auf die Autorität des Jussuf mittheilt, der ihren Inhalt aus dem Munde des Abu Hazem und Abu Otsman nach der Ueberlieferung des Chaled und Obada erfahren hat [1]). Die Urkunde wird sogar dadurch noch verdächtiger, dass sie zwar den syrischen Einwohnern ihre christlichen Kirchen und Besitzthümer sichert, aber die den Christen weit mehr, als den Muhammedanern verhassten Juden, und eben so die Römer, welche sie den Räubern gleichstellt, aus der Stadt vertreibt. Wenn zur Zeit des Eutychius der constantinische Bau sich in den Händen der Muhammedaner befand, so kannte dieser Chronist auch kein anderes heiliges Grab, und keine andere Kirche Constantin's, als die an der Stelle waren, wo heutiges Tages die Auferstehungskirche steht; und an der Echtheit der angeblich vor fast 300 Jahren von Omar ausgestellten Urkunde, sowie an der Tradition von der Grossmuth des Omar zweifelte er eben so wenig, wie das jeder andre Christ gethan haben wird; wenn gleich diese Sage nicht besser begründet war, als irgend eine gefälschte Urkunde, durch welche Priester und Mönche so häufig im Mittelalter versucht haben, ihren Besitz sicher zu stellen. Vollends gewinnt sie dadurch nicht an Glaubwürdigkeit, dass die Türken sie noch im 17. Jahrhundert den Russen gegenüber förmlich anerkannt haben. Aeltere Chro-

1) Paul Lemming, comment. philol. exh. spec. libri Kemaloddini Muhammedis Ben Abu Scherif, Hauniae 1817, p. 51.

nisten, wie der Grieche Theophanes, wissen nichts von einer Gewährleistung der christlichen Kirchen.

Es hat demnach kein Bedenken, anzunehmen, dass die Muhammedaner sich gleich bei der Besitznahme von Jerusalem des Harams und namentlich des Felsendoms bemächtigten. Aber wir haben auch die directe Bestätigung dieser Annahme in der arabischen Ueberlieferung, ja sogar in der Erzählung des Eutychius selbst. Der Platz, wo einst der Tempel der Juden stand, ist das älteste Heiligthum der Bewohner von Mekka, die bis zu dem Auftreten Muhammeds Juden waren. Man nannte ihn El Aksa, d. h. das äusserste, entfernteste Heiligthum. Im ersten Jahre des Auftretens Muhammeds war El Aksa für ihn und seine Anhänger die Kibla, d. h. der Ort, zu dem sie ihren Blick wandten, wenn sie beteten, bis Muhammed die Moschee zu Mekka zur Kibla erhob. Auf der Tempelstätte in Jerusalem, in der Aksa, hatten alle Propheten gebetet. Auch Muhammed musste dort gebetet haben, deshalb wurde er in einer Nacht von El Borak, einem Wunderwesen, halb Thier halb Engel, dorthin geführt. Ein solches Heiligthum konnten die Muhammedaner nicht in den Händen der Ungläubigen lassen, und selbst Eutychius weiss, dass Omar dasselbe in Besitz nahm. Als Omar dem Patriarchen die Urkunde übergeben hatte, — fährt dieser fort — sprach er weiter zu ihm: „nun gebührt auch mir etwas nach dem Vertrage; überlass mir also einen Ort, auf dem ich einen Tempel baue." Darauf sprach der Patriarch: „ich werde dem Herrscher der Gläubigen einen Ort überlassen, wo er einen Tempel baue, wo die Kaiser der Griechen keinen Tempel zu bauen vermochten (eine Anspielung auf Julian's Versuch, den jüdischen Tempel herzustellen), nämlich den Stein, auf welchem Gott den Jakob angeredet hat, welchen Jakob das Thor des Himmels nannte, die Israeliten aber das Allerheiligste; derselbe ist der Mittelpunkt der Erde, und war den Israeliten ein Heiligthum; diese halten ihn in hohen Ehren, und wenden beim Gebet, wo sie auch sein mögen, zu ihm ihr Antlitz; aber mit der Bedingung, dass du mir eine Urkunde schreibest, dass ausser dieser Moschee keine andere in Jerusalem gebauet werde." Also schrieb Omar eine solche Urkunde und gab sie ihm.

Anders lautet die Erzählung im 15. Jahrhundert bei dem

Türken Medjired-Din [1]), der von dem Freibriefe des Omar nichts weiss. Omar — so heisst es — verlangte von dem Patriarchen, dass er ihn auf die Stätte des jüdischen Tempels führe, damit er dort seine Moschee errichte. Dieser führte ihn in den Tempel des Grabes Christi. Allein der Kalif erkannte, dass das nicht die Tempelstätte war. Er verlangte, zum Hause Davids geführt zu werden. Der Patriarch brachte ihn zu der Kirche Sion. Allein auch dies befriedigte den Kalifen nicht. Da erst führte er ihn zu der grossen Moschee gegen das Thor, das nach Muhammed genannt wird. Hier strömte das Wasser über die Stufen der Pforte, und floss durch die Strasse hinab, wo sich das Stadtthor öffnete. Der Patriarch sprach: „hier können wir nur durch Klettern hinauf gelangen." „Es sei!" sprach Omar. Nun begann Omar mit seinem Gefolge zu klettern, bis sie endlich auf die obere Fläche kamen. Omar schaute rechts und links, und sprach: „Gott ist gross! bei dem, der meine Seele in seiner Hand hat, dies ist der Tempel Davids, von dem der Prophet mir erzählt hat, dass er dahin die nächtliche Reise machte."

Man begreift aber diese Erzählung nur, wenn man nicht voraussetzt, dass unter dem Tempel des Grabes Christi die jetzige Kirche zum heiligen Grabe verstanden sei. Der unkritische türkische Topograph kann natürlich nur diese im Sinne haben; aber seine unbekannte Quelle versteht darunter offenbar den Felsendom. Der Patriarch, dem überhaupt das einfache, nach byzantinischer Weise ganz unfürstliche Auftreten Omars schwer verständlich war, konnte im Anfange nicht daran denken, den Kalifen an eine so unbequeme Oertlichkeit zu führen; dagegen lag es ihm nahe genug, seinem neuen Herrn den Felsendom als den Ort des Tempels zu überweisen. Omar wusste aber, dass die Stätte des Tempels öde war. Er suchte dieselbe noch besser zu bezeichnen, indem er ihm das Haus Davids nannte; allein er veranlasste dadurch ein zweites Missverständniss, welches ihn noch weiter von seinem Ziele abbrachte. Erst zum dritten Male erreichte er seinen Zweck, da der Patriarch einsah, dass selbst die verfallene und von Wasser überströmte Treppe den mächtigen Gebieter nicht abschrecke. Das Alles

1) Fundgruben des Orients 5, 160.

hat guten Sinn. Was aber hätte den Patriarchen wohl bewegen können, das grösste Heiligthum der Christen dem Omar als angebliche Stätte des jüdischen Tempels zu überweisen, wenn dasselbe die jetzige Kirche zum heiligen Grabe war. Selbst die kriechendste Unterwürfigkeit würde keinen Grund gefunden haben, so weit zu gehen.

Wenn nun das christliche und jüdische Heiligthum in die Hände der Muselmänner übergegangen und den Christen unzugänglich geworden war, so blieb den letztern nichts übrig, als einen Ersatz für dasselbe herzustellen, ein Abbild des heiligen Grabes, bei dem sie ihre Andacht verrichten konnten. Man braucht dabei gar nicht eine absichtliche Täuschung vorauszusetzen, wie Fergusson will, und wogegen Williams sich ganz besonders ereifert; dass aber sehr bald die Erinnerung an das ächte Grab verloren ging, war kaum anders zu erwarten. Dem Fremden, der nach dem heiligen Grabe fragte, zeigte man die neue Stätte, ohne ein Wort über ihre Aechtheit zu verlieren; der Pilger, dessen Zweck nicht kritische Forschung, sondern gläubige Andacht war, musste ohne Bedenken in der neuen Felsenhöhle das ächte Grab sehen; und es wird kein Menschenalter verflossen sein, bis die Kunde von einem ältern, wahren Grabe völlig verschwunden war. Auf diese neue Grabstätte mussten nun auch alle die Sagen, welche sich an das ursprüngliche heilige Grab und seine Umgebung knüpften, übertragen werden. In der That finden wir in Verbindung mit der jetzigen Grabeskirche Traditionen, von denen es sich kaum erklären lässt, wie sie an dieser Stelle entstanden sein können, während dies vollkommen begreiflich wird, wenn man annimmt, dass sie sich ursprünglich auf die Umgebung des Felsendoms bezogen haben, und von hier auf die heutige Grabeskirche verpflanzt worden sind.

Zunächst die Kapelle des Abraham und Melchisedek, die sich in der jetzigen Grabeskirche hinter der Golgatha-Kapelle befindet. Hier soll Abraham den Altar gebauet haben, wo er seinen Sohn Isaak opfern wollte. Wie kommt diese Stelle in die Kirche des heiligen Grabes? Dass Isaaks Opfer als eine Vorbedeutung des Opfertodes Christi angesehen wird, reicht schwerlich zur Erklärung aus. Allein Abraham errichtete jenen

Altar auf einem Berge im Lande Morija [1]), was dann für identisch mit dem Tempelberge Moriah gehalten sein mag. Dadurch wird es erklärlich, dass diese Tradition sich an irgend einen Punkt des Haram knüpfen konnte; und wenn derselbe in Verbindung mit dem constantinischen Bau stand, so begreift man, dass die Sache auf eine entsprechende Localität der neuen Grabeskirche übertragen wurde.

Von einer zweiten Localisirung ähnlicher Art liest man in dem Reiseberichte des Ludolph von Suchem um 1350. Damals lag der Stein, auf dem Christus ausruhte, als Simon von Kyrene ihm das Kreuz abnehmen musste, westlich von der Grabeskirche [2]), während man ihn doch nur weit östlich im Anfange der Via dolorosa nahe bei dem Hause des Pilatus hätte suchen dürfen. Diese westliche Lage kann nur eine Nachahmung derjenigen Lage sein, welche dieser Stein ganz den Umständen angemessen zwischen der wahren Richtstätte und dem Felsendom hatte.

Für die Anlegung der neuen Grabeskirche, gab es wohl kaum einen geeigneteren Ort, als den, welchen man gewählt hat. Er lag in dem Theile der Stadt, wohin sich jetzt die Christen vor den Muhammedanern zurückziehen mussten, in der Nähe des Thores, welches allein noch ihre Verbindung mit andern christlichen Völkern vermittelte. Hier fand man Felsen, wie Golgatha, und Felsengräber, wie man sie brauchte, und hat wohl schwerlich damals erst gefragt, ob auch wohl die Lage zu der Topographie des neuen Testaments passe.

Diese Lage des heil. Grabes hat aber doch schon früh Zweifel an der Aechtheit desselben angeregt, welche in neuerer Zeit mit einem grossen Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit erörtert worden sind. Man hat das Heiligthum freilich durch Hypothesen über die alten Stadtmauern zu retten gesucht, denn nach Josephus hatte Jerusalem zwei mal eine Erweiterung erfahren, von denen die letzte erst 12 Jahre nach Christi Tode durch Herodes Agrippa vorgenommen war. Man unterschied danach drei Mauern, von denen zwei zu Christi Zeit bereits bestanden. Die Lage dieser beiden Mauern glaub-

1) Gen. 22, v. 1.

2) Bibliothek des literar. Vereins zu Stuttgart, Publ. 25, S. 82.

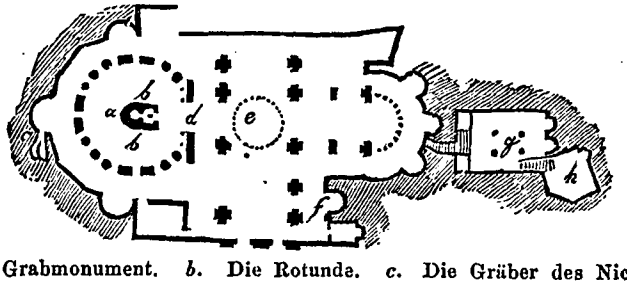
ten die Topographen bisher nach dem von Herodes dem Grossen erbauten Thurme Hippicus bestimmen zu können. Allein unglücklicher Weise hat sich gezeigt, dass die Maasse des Thurmes, dem man ganz unbedenklich diesen Namen beilegte, nicht mit den von Josephus angegebenen Maassen übereinstimmen. Dadurch wurde es sogar zweifelhaft, ob die Kirche zum heiligen Grabe auch nur ausserhalb der ersten Mauer liege, was man bisher wenigstens als sicher annahm. Die grösste Schwierigkeit hat aber immer die zweite Mauer gemacht, bis Schultz ihre Spuren aufgefunden zu haben glaubte, und dadurch die Lage des heiligen Grabes sogar ausserhalb der zweiten Mauer ausser Zweifel gesetzt zu sein schien. Auf einem einfachern Wege beruhigte sich Fallmerayer mit dem Gedanken, dass in den Evangelien unter der Stadt, ausserhalb deren Mauern die Kreuzigung stattgefunden, der *πόλις*, nur das alte ursprüngliche, von der ersten Mauer begrenzte Zion zu verstehen sei. Dieser ganze Streit ist nun beseitigt, da wir Constantin's Bau auf dem Haram aufgefunden haben; denn es steht fest, dass der Raum im Osten der Antonia erst durch Herodes Agrippa etwa 12 Jahr nach Christi Tode in die dritte Stadtmauer eingeschlossen worden ist.

b. Beschreibung der Kirche z. h. Gr.

Die jetzige Kirche zum heiligen Grabe (Fig. 14.) besteht

Fig. 14.

Grundriss der Kirche zum heiligen Grabe vor 1808.



a. Das Grabmonument. *b.* Die Rotunde. *c.* Die Gräber des Nicodemus und Joseph von Arimathia. *d.* Der Kaiserbogen. *e.* Das Katholikon. *f.* Golgatha. *g.* Die Kapelle der Helena. *h.* Die Kapelle der Kreuzeserfindung.

aus mehreren Abtheilungen, welche zu sehr verschiedenen Zeiten entstanden sind. Vor der Zeit der Kreuzfahrer war nichts weiter als die westliche Rotunde, welche die Anasta-

sis einschliesst, nebst einigen nördlichen und südlichen Nebenbauten, die für uns hier kein Interesse haben, ferner der in einer südlichen Kapelle gelegene Fels Golgatha, endlich die östliche Kapelle der Helena nebst ihrer Krypta, der sogenannten Kapelle der Kreuzeserfindung vorhanden. Nur bei diesen Theilen kann man daher von einer Nachahmung des constantinischen Baues sprechen. Das Katholikon oder der Griechenchor, welcher dieselben mit einander verbindet, ist dagegen erst unter der Herrschaft der Kreuzfahrer erbauet. Die Aehnlichkeit, welche zwischen der Rotunde der Anastasis und der des Felsendoms stattfindet, würde schon hinreichen, zu beweisen, dass eins dieser beiden Gebäude nothwendig eine absichtliche Nachahmung des andern sein muss; während es nur auf eine höchst gezwungene Weise möglich ist, die Rotunde und überhaupt die ganze Kirche zum heiligen Grabe mit der Beschreibung des Eusebius in Einklang zu bringen. Fergusson würde sicher mit seiner Ansicht mehr Eingang gefunden haben, wenn er dieses Verhältniss der beiden Rotunden, das ihm keineswegs ganz entgangen ist, besser in den Vordergrund gestellt hätte; denn schwerlich würden seine Gegner die Behauptung gewagt und durchzuführen vermocht haben, dass etwa umgekehrt die Kirche zum heiligen Grabe von den muhammedanischen Baumeistern zum Vorbilde genommen wäre. Von Golgatha, der Kapelle der Helena und der Kapelle der Kreuzeserfindung ist allerdings nicht mit gleicher Sicherheit zu erweisen, dass bei ihrer Anlage eine Nachahmung der nicht mehr vorhandenen constantinischen Basilika beabsichtigt wäre.

I. Die Rotunde.

Die Aehnlichkeit der Rotunde mit dem Felsendom lässt sich nicht nach dem jetzigen Zustande derselben beurtheilen, da ein Brand im Jahre 1808 das Mauerwerk dergestalt zerstört hat, dass man sich genöthigt sah, die Wände vollständig neu zu überkleiden. Dabei ist die Architektur derselben wesentlich verändert worden, und dasselbe Schicksal hat auch das Aeussere des Grabmonuments betroffen, welches in der Mitte der Rotunde steht. Dieses ist in eine kleine russische Kirche mit zwiebelartiger Kuppel umgestaltet; nur das Innere desselben hat nicht durch die Hitze gelitten, und ist unverändert ge-

blieben. Wir kennen aber doch die frühere Beschaffenheit der Rotunde durch Berichte und Zeichnungen[1]) gut genug, um eine Vergleichung mit dem Felsendom vornehmen zu können.

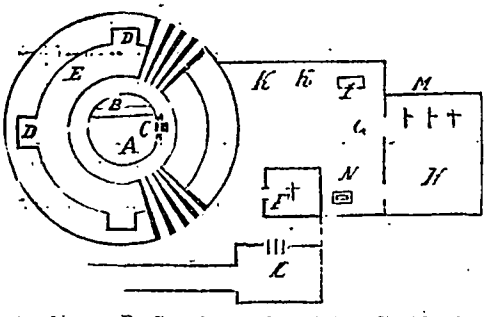
Die Rotunde der Kirche zum heiligen Grabe ist genau so gross, wie die des Felsendoms. Der Durchmesser wird bei diesem von Catherwood zu 66 engl. Fuss angegeben, bei jener nimmt ihn Tobler zu 65 Fuss an, und nach Borstells Plan beträgt er 60′ im Lichten und 70′, wenn man die Pfeiler mitrechnet. Die Rotunde der Grabes-Kirche trug vor dem Brande von 1808 ein trichterförmiges Holzdach, welches oben eine weite Oeffnung, die einzige Lichtöffnung für die ganze Rotunde hatte. In der jetzigen Kuppel hat man eine ähnliche Oeffnung angebracht. Die Umfassungsmauer war vor dem Brande in drei Stockwerke abgetheilt. Das oberste hatte anstatt der Fenster rundbogige Vertiefungen, ausgefüllt mit Mosaikgemälden auf Goldgrund, die seit Jahrhunderten sich in einem sehr schadhaften Zustande befanden. Das mittlere hatte abwechselnd einfache und doppelte Fenster, welche den Durchgängen des untersten entsprachen. Dieses letztere hatte 14 rundbogige Eingänge. Vier derselben wurden durch Doppelpfeiler gebildet, die nach den vier Weltgegenden gerichtet waren; die übrigen zehn dagegen durch Säulenarkaden. Der östliche Pfeilerdurchgang ist bedeutend grösser und höher, als die übrigen; es ist der mächtige, durch zwei Stockwerke reichende, Kaiserbogen, der offenbar erst hergestellt wurde, als man die Rotunde mit dem Neubau der Kreuzfahrer in Verbindung brachte. Die durch einen Handriss erläuterte Beschreibung des fränkischen Bischofs Arculph (Fig. 15), der Jerusalem 697 besuchte, lässt nicht bezweifeln, dass vordem die östliche Hälfte der Rotunde ganz der westlichen gleich war[2]), und in diesem Falle bestand jede der vier Arkaden zwischen den Doppelpfeilern aus drei Säulen; die ganze Rotunde war mithin von 12 Säulen und vier

1) Besonders Corn. de Bruyn, Reizen door de vermaardste deelen van Klein Asia etc., Delft 1698, pl. 144.

2) Ecclesia — mira rotunditate ex omni parte conlocata.... Hanc rotundam et summam ecclesiam — 12 mirae magnitudinis lapideae sustentant columnae. Acta Sanctor Ord. S. Bened. coll. Luc. d'Achery, ed. Jo. Mabillon, Saec. 3. P. 2, Venet. 1724, p. 457.

Fig. 15.

Arculph's Plan.



A. Tegurium rotundum. *B.* Sepulcrum Domini. *C.* Altaria dualia. *D.* Altaria. *E.* Ecclesia. *F.* Golgathana ecclesia. *G.* In loco altaris Abraham. *H.* In quo loco crux dominica cum binis latronum crucibus sub terra reperta est. *I.* Mensa lignea. *K.* Plateola in qua die et nocte lampades ardent. *L.* Sanctae Mariae ecclesia. *M.* Constantiana ecclesia hoc est martyrium. *N.* Exhedra cum calice Domini.

Doppelpfeilern getragen, welche zusammen 16 Eingänge bildeten. Die Säulen waren plumpe Nachahmungen der korinthischen Ordnung, wie Cornelis de Bruyn [1]) deutlich genug sagt, und seine ziemlich zuverlässige Zeichnung bestätigt. Sie waren von weissem Marmor. Die Marmorbelegung dieses untern Theils der Rotunde soll übrigens nach Zuallardo und Cotovicus von den Türken geraubt und zur Ausschmückung des Felsendoms verwandt sein, eine nicht sehr glaubliche Angabe, die vielleicht einer ähnlichen Theorie entsprungen ist, wie die von der Zusammensetzung des Felsendoms aus antiken Bruchstücken.

Der ganze Bau hatte demnach eine ähnliche Anordnung, wie sie in dem Hauptschiffe romanischer Kirchen üblich war: Säulenarkaden, darüber Triforien, endlich Oberlichter, hier mit Mosaikbildern verkleidet. Man könnte glauben, dass diese Anordnung wenigstens in den obern Theilen erst den Kreuzfahrern ihren Ursprung verdanke, da die Inschriften der Mosaikbilder lateinisch und nur die Namen des Kaisers Constantin und seiner Mutter zugleich griechisch und lateinisch waren. Indessen hat man schon bei dem Neubau von San Sepolcro in Bologna dieselbe, wenn auch nur roh und unvollkommen, nachgeahmt. Dagegen ist die Anordnung der Säulen- und Doppelpfeiler des untern Stockwerks, ja sogar der Styl der er-

1) Reizen door Klein Asia p. 282. pl. 144.

stern offenbar dem Felsendome nachgebildet. Einen Unterschied begründet nur die veränderte Orientirung, und die Umwandlung der einfachen Pfeiler in Doppelpfeiler, wodurch vier besondere Eingänge entstanden sind, welche der Felsendom nicht hat. Die Erklärung dieser Verschiedenheit ist aber in der abweichenden Orientirung der Grabhöhle zu finden, deren Eingang in der Kirche zum heiligen Grabe nicht, wie im Felsendom, nach Südosten, sondern genau nach Osten liegt. Auf diese Weise befand sich, ehe der Kaiserbogen die Gestalt der Rotunde veränderte, der Eingang in die Grabhöhle eben so hinter einem Pfeiler, wie in dem Felsendom; mittelst der Pfeilerdurchgänge aber wurde die Orientirung der Gesammtanlage wieder mit der des Felsendoms in Uebereinstimmung gebracht.

Dem Grabmonumente liegt wahrscheinlich ein Felsengrab zum Grunde, welches man hier vorfand, und daher mag sich die veränderte Lage des Eingangs erklären. Es ist eine gewöhnliche und nach der Localität keineswegs verwerfliche Annahme, dass dasselbe ursprünglich nach Art der meisten dortigen Felsengräber an dem steilen Felshange angelegt gewesen und erst von dem Erbauer der Anastasis (also der Legende nach von der Kaiserin Helena) durch Abtragung des Bodens in einen frei hervorstehenden Felsen umgestaltet worden sei. Es versteht sich, dass dies erst geschehen ist, als man den Haram hatte verlassen müssen. Man wollte auf diese Weise ein Grabdenkmal schaffen, wie man es sich nach dem Ausdrucke der Evangelien vorstellte, und wie man es auch in der Sachra, wenn gleich von grössern Dimensionen, besessen hatte.

Der vorhin erwähnte Bischof Arculph, nach dessen Erzählung Adamnanus, Abt auf der irischen Insel Hy, im J. 705 seine Beschreibung der heiligen Stätten in Palästina verfasst hat [1]), sah 697 den Felsen mit seiner Höhle in unveränderter Gestalt. Sein Bericht, den Beda und der Mönch Bernhard wörtlich abgeschrieben haben, ist sehr genau und wird nur in wenigen für uns unwesentlichen Dingen durch den einen der beiden gedruckten Texte des Bernhard [2]), der 970 in Jerusalem war, und durch die Pilgerreise des heil. Willibald [3]) ergänzt.

1) Acta Sanct. Ord. S. Bened. l. c.

2) Daselbst, Saec. 3, P. 2, p. 473.

3) Canisii thesaur. T. 2. p. CXI.

Er ist deshalb wichtig, weil wir namentlich aus der Beschreibung der Grabhöhle sehen, dass zu seiner Zeit bereits die jetzige Kirche zum heiligen Grabe an die Stelle des ursprünglichen Baues getreten war. Die Grabhöhle befand sich nämlich in einem frei über der Erde stehenden Felsen, der aussen mit Marmor und Gold bekleidet, im Innern aber nackt war; so dass man Spuren des Meissels an den Wänden wahrnahm. Die Grabhöhle war nicht grösser, als dass neun Betende, je drei in einer Reihe darin stehen konnten, und nur $1\frac{1}{2}'$ höher, als ein Mann von mittlerer Statur. Auf der Nordseite dieser Grabkammer war das Grablager aus dem Felsen gehauen, ein einfaches Lager, 7 Fuss lang, drei Palmen über dem Fussboden, geräumig genug für einen auf dem Rücken liegenden Menschen; mit einer niedrigen ausgehauenen Decke versehen, und die Oeffnung gegen Süden gerichtet. Von dem Steine, den der Engel von dem Grabe gewälzt hatte, lagen zwei Theile, viereckig behauen und zu Altären eingerichtet, vor dem an der Ostseite befindlichen Eingange der Grabeshöhle, der eine unmittelbar davor, der andere etwas entfernter in dem östlichen Theile der Rotunde.

Eine Vergleichung dieser Schilderung mit dem, was wir von der Höhle unter dem Felsendom wissen, ergiebt, dass hier nicht mehr von der letztern die Rede sein kann; und es ist nicht recht zu begreifen, wie Fergusson sich zu so ganz entgegengesetzten Folgerungen hat verleiten lassen. Schon zu Anfang der Kreuzzüge trifft aber die Darstellung des Arculph auch nicht mehr mit der damaligen Beschaffenheit des heiligen Grabes überein; denn seit dieser Zeit erscheint uns das Grabmonument in Form einer kleinen von Marmor aufgebaueten Kapelle von 20′ Breite, mit einer chorähnlichen Abrundung im Westen. Sie trug zur Zeit der Kreuzfahrer auf der Spitze einer mit vergoldetem Silber belegten Kuppel ein lebensgrosses silbernes Christusbild, welches die Franken geschenkt hatten.

Die in diesem erneuerten Grabmonumente befindliche Grotte liegt in gleicher Ebene mit dem Boden der Kirche. Ehe man zu der eigentlichen Grabeshöhle gelangt, betritt man die sogenannte Engelskapelle, in deren Mitte ein Fragment des Steins liegt, auf welchem der Engel nach der Auferstehung sass. Die halbkreisförmig gebildete Rückwand derselben enthält dicht über dem Fussboden eine viereckige Oeffnung von nur 3′ Höhe und

$1^3\,4'$ Breite, durch welche man in die Grabkammer gelangt, einen viereckigen gewölbten Raum von etwa 7—8' Höhe, Breite und Tiefe, der von Marmor künstlich aufgebauet ist. Die nördliche Hälfte derselben nimmt ein etwa drei Palmen hoher Altar ein, so dass nur für vier Knieende Raum übrig bleibt [1]).

Es wird jedoch behauptet, dass zwischen der innern und äussern Marmorbelegung ein Felsengrab, und unter dem Altare das Grablager eingeschlossen sei, obgleich man den natürlichen Fels nicht sehe. Dem englischen Ritter John Maundeville, der seine Reise 1322 antrat, erzählte man, es sei nicht lange, dass das Grab ganz offen gewesen, so dass man es habe küssen und berühren können, allein der Sultan habe es einmauern lassen, damit der Stein nicht von den Pilgern zertrümmert werde [2]). Einzelnen Pilgern schenkte man angebliche Stücke des Felsens als kostbare Reliquien. Zu seiner Zeit befand sich ein rauher Stein, wie ein Kopf gross, an der Wand dem Grablager gegenüber in Mannshöhe eingemauert, den die Pilger als den ächten Stein des Felsens küssten. In früherer Zeit befanden sich an der Vorderseite des Grablagers drei runde Oeffnungen in der Marmorbelegung, in welchen solche Felsstücke eingefügt waren, die man als angebliche Theile des natürlichen Felsens küssen und berühren konnte. Später hört man davon nichts mehr. Wahrscheinlich ist der Bau, den der Patriarch Nicephorus 1048 nach den Verwüstungen unter Hakem vollendete, als derjenige anzusehen, welcher das Grabmonument durch einen künstlichen Bau ersetzte. Die fränkischen Chronisten Rodulphus Glaber und Ademar, die etwa um dieselbe Zeit schreiben, versichern, dass bei der Christenverfolgung des Jahres 1010 die Muhammedaner darauf ausgegangen seien, den Fels mit der Grabeshöhle von der Erde zu vertilgen. Aber, sagt Glaber, der Stein widerstand den Hammerschlägen; Ademar dagegen erzählt: das Feuer konnte ihm nichts anhaben [3]). Man sieht, wie die Sage sich bilden konnte, dass die Muselmänner nur durch ein Wun-

1) Abbildungen bei Giov. Zuallardo, il devotissimo viaggio di Gerusalemme, Roma 1587, pag. 206—209. und Andern.

2) The voiage and travails of Sir John Maundeville, London 1727, p. 91.

3) Boucquet, rer. Gall. et Franc. Scriptt. T. 10. p. 34 et 152.

der verhindert seien, die letzte Spur des Grabmonuments zu vertilgen, und wie dieselbe geflissentlich genährt wurde.

Im Jahre 1480 untersuchte der Mönch Felix Fabri [1]) sorgfältig die ganze Marmorbelegung, und entdeckte nur noch an einer Stelle natürlichen Fels, nämlich an der Rückwand der Engelskapelle; doch war der obere Theil der Wand hier mit Stein und Mörtel ausgeflickt. Die Entblössung des Felsens war vielleicht nur eine Folge der Zertrümmerung durch die Pilger, die noch jezt am Eingange Stücke von der Wand abzuschlagen pflegen, um sie als Erinnerung mitzunehmen. In der That zweifelten schon damals Viele an der Existenz eines wirklichen Felsengrabes [2]), wenn sie auch die Aechtheit und Heiligkeit der Stätte nicht anfochten. Gelegentliche Bestätigungen der Aechtheit waren aber erwünscht. Als der Präfect der Observanten in Jerusalem, Pater Bonifacius Stephanius, im Auftrage des Pabstes Julius III. 1555 das heil. Grab restaurirt hatte, berichtete er: es habe ihn erforderlich gedünkt, das Grabmonument bis auf den Erdboden abzutragen, und da sei das Felsengrab selbst sichtbar geworden. Neben der Grabstätte habe man die gemalten Engel mit den beigeschriebenen Worten, welche ihnen der Evangelist in den Mund legt, gesehen, die aber bald an der Luft verblichen seien. In dem Grablager habe man unter einer Alabasterplatte ein Stück Holz gefunden, sorgfältig in ein Schweisstuch gewickelt, und daneben ein Pergament mit einigen Worten, die sich auf die Kreuzesfindung zu beziehen schienen. Das Schweisstuch sei alsbald zerfallen, von dem Holze habe er Theile dem Pabste und einigen Cardinälen geschenkt, und das übrige zum gottesdienstlichen Gebrauche behalten. In einer andern Schrift bezeichnet derselbe Bonifacius eine der sogenannten Apostelgrotten als eine solche, die der Grabhöhle Christi, wie er sie bei der Restauration kennen gelernt, ganz ähnlich sehe [3]).

Bonifacius stellte indessen den frühern Zustand wieder her.

---

1) Bibliothek des literar. Vereins in Stuttgart, Publ. 2. (Fratris Felicis Fabri evagatorium in terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem, ed. C. D. Hassler, Vol. 1. Stuttg. 1843), p. 335.

2) So schon 1336. Wilh. Baldensel. Canis. thesaur. T. 4. p. 349.

3) Quaresmius, elucidatio terrae sanctae, T. 2. p. 283. 512.

Nach einer guten Aufnahme aus dem 17ten Jahrhundert [1]) erscheint die Anastasis als ein geschmackvolles und zierliches gothisches Monument von 26' Länge und 18' Breite, dessen Zerstörung durch den Brand von 1808 man nur beklagen kann.

Wir sehen, dass das Grabmonument keine Nachahmung der Sachra ist. Man hat sich anfangs an ein vorgefundenes Felsengrab gehalten; bei der späteren Erneuerung aber berücksichtigte man auch dieses nicht mehr. Nicht nur, dass man die Grabhöhle ohne allen Grund viel zu eng bauete; man scheint nicht einmal mehr gewusst zu haben, in welcher Weise das Grablager angebracht werden müsse. Katakomben waren nirgend mehr in Gebrauch, und man hatte nicht entfernt den Gedanken, die jüdischen Felsengräber zum Muster zu nehmen. Dagegen war es vielfach üblich, Sarkophage als Altäre zu verwenden, und gewissermassen war jeder Altar ein Sarkophag, ein Martyrium, indem er wenigstens eine Reliquie von einem Blutzeugen einschliessen musste. Man begnügte sich daher, einen Tempel mit einer engen Grabkammer zu bauen, deren eine Hälfte von einem zum Altar umgewandelten Sarkophage ausgefüllt war. Wie wenig man zu Hakem's Zeit sich unter dem Grabe Christi ein wirkliches Felsengrab vorstellte, sieht man unter andern aus den schönen und merkwürdigen in Elfenbein geschnitzten Darstellungen, welche König Heinrich II. dem Dome zu Bamberg zum Geschenk gemacht hat, und die jetzt aus dem Domschatze in die königliche Hof- und Staats-Bibliothek zu München übergegangen sind [2]). Vielleicht hat der Patriarch Nicephorus damals jenes Stück vom Kreuze Christi mit dem Leintuche und der Pergament-Urkunde, welches Bonifacius gefunden haben will, in dem Sarkophage niedergelegt, um durch diese Reliquien die Stätte zu einem wahren Denkmale des Martyriums zu weihen.

Das Verhältniss des Grabdenkmals zu dem Umfange der Rotunde ist einer der stärksten Beweise dafür, dass die Kirche

1) Bernardino Amico, trattato delle piante ed immagini de' sacri edifizj di terra santa, Roma 1609. Darnach verkleinert und orthographisch bei Fergusson. p. 88.

2) Abbildungen bei E. Förster, Denkmäler der deutschen Baukunst, Bildkunst und Malerei, Abth. 2, B. 1, Leipzig 1855, No 9 und B. 2, das. 1857, No 1.

zum heil. Grabe nicht das Vorbild für den Felsendom sein kann, sondern dass sich die Sache umgekehrt verhalten muss. Denn wir haben gesehen, dass beide Rotunden gleich weit sind, und dass die eine genau durch den Felsen, den sie einschliesst, ausgefüllt wird, während die andere eine weite Fläche umfasst, in deren Mitte nur ein verhältnissmässig sehr kleines Denkmal steht. Der Umfang der einen Rotunde ist also durch die Localität bedingt gewesen, während der Baumeister der andern völlig freien Raum hatte, sie so gross oder so klein anzulegen, als ihm beliebte. Dennoch ist die eine so genau von der andern nachgeahmt, dass man sogar dasselbe Grundmaass beibehalten hat. Könnte man auch aus andern Gründen den Felsendom für die Copie halten, so wäre es doch ein seltsamer Zufall, dass der heilige Fels der Muhammedaner sich so genau in das gegebene Mass gefügt hätte.

Auch der Umgang, welcher der Rotunde als Stütze dient, ist wesentlich von dem Octogon des Felsendoms verschieden. Er umfasst dieselbe nur auf der westlichen Hälfte, da die östliche mit den später hinzugefügten Bauten in unmittelbarer Verbindung steht. Zu Arculphs Zeit aber war der Umgang auch auf der Ostseite fortgesetzt, und hatte im Nordost und Südost je vier Eingänge, welche den Bögen der Säulenarkaden entsprachen. Der noch vorhandene Umgang hat zwei Stockwerke, beide mit Tonnengewölben bedeckt. Das untere Stockwerk ist aus dem Felsen gehauen und durch Querwände in Kapellen getheilt. Der Umfang ist nicht kreisförmig, wie ihn die meisten neuern Pläne darstellen, sondern eckig, und zwar an einigen Stellen aus dem Achteck, an andern aus dem Sechszehneck [1]), so dass es scheint, als ob man es dabei anfänglich auf eine Nachahmung des Felsendoms abgesehen gehabt, die aber an der rohen Ausführung gescheitert sei. Ferner liegen an der Nord-, Süd- und Westseite dieses untern Umgangs den Pfeiler-Durchgängen gegenüber halbrunde Nischen in ähnlicher Lage, wie die Thore des Felsendoms. In der westlichen Nische blieb ein Ueberrest von einer zweiten Grabhöhle mit zwei Grablagern in der Felswand zurück. Man konnte sie nicht passen-

1) Borstell's Grundriss in Tobler's Topographie von Jerusalem, 1853, und einige ältere.

der bezeichnen, als dass man sie für Gräber des Joseph von Arimathia und Nikodemus erklärte. Das obere Stockwerk steht frei gegen die Strasse, von der zwei Treppen in das untere hinabführen. Arculph [1]) ist hier abweichend. Er giebt der Anastasis zwei Umgänge, welche diese nach allen Seiten umfassen, und dieser Umstand scheint auf den ersten Blick für Fergusson zu sprechen, der Arculph's Plan auf den Felsendom deutet. Allein alles Andere ist dagegen, namentlich auch die drei Nischen, welche Arculph ebenso, wie sie jetzt liegen, mit dem innern Umgange in Verbindung setzt. Man kann sich aber die Sache erklären, wenn man annimmt, dass zu Arculph's Zeit auf der Ostseite wirklich ein doppelter Umgang bestanden habe, so dass der äussere gewissermassen eine Fortsetzung des obern Umgangs auf der Westseite bildete. Die beiden vierfachen Thore in den beiden Umfassungsmauern auf der Nordost- und Südost-Seite, welche sich bei Arculph finden, entsprechen dann genau den Arkaden-Durchgängen der Rotunde, während sie bei dem Felsendom sich gar nicht würden erklären lassen. Fergusson ist in der Beurtheilung dieser Thore besonders unglücklich.

Das Tonnengewölbe und die drei Nischen des Umgangs erinnern einigermassen an Santa Costanza bei Rom, und es wäre nicht unmöglich, dass etwa Kaiser Constans II. (641—668) bei dem Bau der neuen Kirche zum heiligen Grabe sich an das Grabmal der beiden Constanzen, jenes Werk Constantin's des Grossen, welches mit Rücksicht auf die ursprüngliche Anastasis ausgeführt war, erinnert hätte, während es nicht mehr möglich war, zu dem Haram Zutritt zu erlangen, um den begonnenen Bau der neuen Anastasis nach dem dortigen Muster zu vollenden. Denn die Verbindung zwischen Byzanz und Rom war damals noch lebhaft genug, die byzantinischen Kaiser waren noch Herrn von Rom, und gerade Constans ging mit dem Gedanken um, die Longobarden aus Italien zu vertreiben und Rom wieder zur Hauptstadt des Reichs zu machen. Er begab sich selbst zu diesem Zwecke dorthin; aber freilich sah er bald, dass

1) Ecclesia — a fundamentis in tribus consurgens parietibus, inter unumquemque parietum et alterum latus habens spatium viae, tria quoque altaria in tribus locis parietis medii artifice fabricatis. Acta Sanct. Ord. Bened. l. c. p. 157.

die Lage der Dinge seinen Absichten nicht günstig war, und beschränkte sich darauf, seine Zeit mit Andachtsübungen hinzubringen, und aus den römischen Kirchen Kostbarkeiten und Heiligthümer mit sich fortzunehmen. Indessen ist die Nachahmung von Santa Costanza nichts weniger, als genau. Namentlich erscheint jenes zweite Stockwerk des Umganges als eine Abweichung, zu der ohne Zweifel die hohe Lage des umgebenden Bodens Veranlassung gab. Wir erinnern uns, dass dieses zweite Stockwerk bei der Wiederherstellung von S. Sepolcro in Bologna ebenfalls nachgebildet wurde.

2. Die Kapelle der Helena.

Die Kapelle der Helena mag eben so, wie die Rotunde, auf eine vorhandene ältere Felsenhöhle gegründet sein, welche aber kein Grab, sondern dem Ansehen nach ursprünglich eine Cisterne war, und nun zur Kapelle der Kreuzeserfindung geworden ist. Es scheint mir einigermassen wahrscheinlich, dass dieser Bau bestimmt war, die Basilika des Constantin zu ersetzen, wobei man nur der spätern Sitte folgte, indem man ihn über einer Krypte aufführte. Für Arculph wenigstens ist die Kirche der Kreuzeserfindung mit der Basilika des Constantin und dem Martyrium entschieden identisch, und der Text des Adamnanus lässt keinen Zweifel darüber, dass es ein Irrthum ist, wenn Fergusson glaubt, Arculph's Plan wolle mit M noch eine besondere Basilika Constantin's bezeichnen, für deren Grundriss der Raum auf seinem Täfelchen nicht ausgereicht habe[1]). Diese Kirche oder Kapelle der Helena, 40′ lang und breit und 25′ hoch, war zwar nur höchst unbedeutend gegen die von Eusebius beschriebene Basilika, und lag auch der Anastasis bedeutend näher, als diese; aber man baute sie doch so in die Erde hinein, dass man zu ihr eben so tief hinabsteigen musste, als von der Terrasse des Felsendoms zu Constantin's Basilika. Aus der Chornische des Katholikon führen 28 Stufen 12′ tief hinunter. Die

1) Huic ecclesiae in loco Calvariae quadrangulata fabricatae structura lapidea illa vicina orientali in parte cohaeret basilica magno cultu a rege Constantino constructa, quae et martyrium appellatur, in eo (ut fertur) fabricatum loco, ubi crux Domini — reperta est. Acta S. Ord. Bened. l. c. p. 459.

Kapelle erscheint sogar jetzt als ganz unterirdisch, jedoch nur dadurch, dass ihr Gewölbe von der Terrasse des Armenischen Klosters bedeckt wird, aus welcher ihre Kuppel mit der Trommel hervorragt, so dass man durch die Fenster der letztern in die Kapelle hinabsehen kann. Die Lage dieser Capelle der Helena ist jedoch nicht genau im Osten der Anastasis, sondern etwas mehr südlich. Es bleibt unaufgeklärt, ob die Veranlassung dazu in der zufälligen Lage der zur Kapelle der Kreuzeserfindung benutzten Cisterne lag, oder ob vielleicht schon die wirkliche Basilika des Constantin wegen der südöstlichen Richtung der Grabeshöhle eine ähnliche Lage hatte.

Der Styl dieser Kirche ist rein byzantinisch. Sie war zur Zeit der Kreuzfahrer verwüstet und ist erst von diesen wieder aufgebauet. Allein die vorhandenen Ueberreste liessen keine Wahl in der Art der Ausführung. Die Anlage ist nicht sehr regelmässig. Sowohl die westliche Wand, als auch die Säulen, welche die Kuppel tragen, stehen nicht genau rechtwinklig gegen die Seitenwände. Acht Kreuzgewölbe umgeben die Kuppel. Ausserdem befinden sich zu beiden Seiten der Treppe, welche zu der Kirche hinabführt, zwei Gemächer, die dem Narthex der griechischen Kirchen entsprechen. Die neun Gewölbe bilden drei Schiffe, von denen zwei auf der Ostseite in halbrunden Chornischen enden; aus dem dritten, südlichen Seitenschiffe führt eine Treppe mit 12 Stufen noch $9\frac{1}{2}'$ tiefer hinab in die Kapelle der Kreuzeserfindung, eine unregelmässige Krypte von $16\frac{1}{2}'$ Tiefe und 25′ Breite.

3. Golgatha.

Südwestlich von der Kapelle der Helena ragt der Fels Golgatha eben so hoch, als die Terrasse des armenischen Klosters aus dem Boden hervor. Hier stand zu Arculph's Zeit eine grosse viereckige Kirche. In derselben befand sich ein grosses silbernes Kreuz, und über der Stätte, wo das Kreuz Christi gestanden haben sollte, hing eine grosse Krone. Vermuthlich war diese Kirche ebenfalls nach dem Muster derjenigen angelegt, welche neben der Basilika Constantin's gestanden hatte. Antoninus von Placentia giebt die Lage der letztern dahin an, dass sie 80 Schritt (200′) von der Anastasis und 50 (nach andrer Lesart 12) Schritt von dem Orte der Kreuzeserfindung entfernt

sei. Sie würde hiernach etwa in der südwestlichen Ecke des Atriums hart an dem Rande der Terrasse gelegen haben. Zwischen Golgatha und der Basilika Constantin's zeigte man den Platz, wo Abraham den Altar errichtet hatte, auf welchem er Isaak opfern wollte. Dort stand ein Tisch, auf dem man Almosen niederlegte. Schon der Pilger Willibald fand im 10ten Jahrhundert die Kirche über Golgatha nicht mehr, und nur ein dürftiges Wetterdach schützte die drei hölzernen Kreuze, die dort an einer Mauer aufgestellt waren. Jetzt liegen dieselben Punkte als Kapelle Golgatha und Kapelle des Abraham und Melchisedech in dem südlichen Querschiffe oder Transept des Katholikons.

4. Nebenbauten.

Südlich von der Anastasis lag zu Arculph's Zeit eine Kirche der Maria, welche nach dem etwas jüngern Berichte des Mönches Bernhard grosse Besitzungen, ein Hospital für Fremde und eine von Karl dem Grossen gestiftete Bibliothek besass. Möglicher Weise ist auch sie hier nach Analogie der Justinianischen Kirche der Theotokos errichtet worden, die ebenfalls mit einem Hospital verbunden war. Letztere ist wahrscheinlich schon bei dem Sturm des Chosroes zerstört worden. Jetzt finden wir an der Stelle jener Marienkirche eine Maria-Magdalenenkirche, eine Jakobskirche und den halb verfallenen Glockenthurm, eine Schöpfung der Kreuzfahrer, deren oberer gothischer Theil noch auf dem vortrefflichen Holzschnitt in Breydenbach's Reise ganz vollständig erscheint.

5. Das Katholikon oder der Griechenchor.

Der Raum zwischen der Anastasis, der Kirche der Helena, Golgatha und der Marienkirche war zu Arculph's Zeit unbebauet. Er entsprach der Terrasse zwischen der Anastasis und der Basilika auf dem Haram. Man zeigte schon damals in der Mitte dieses Platzes eine Stelle, welche Christus für den Mittelpunkt der Erde erklärt haben sollte. In dem Steinpflaster waren Bänder eingelegt, welche von dort aus zu den vier Kirchen führten und ihre Verbindung mit einander andeuteten. Ausserdem ging noch eine Gasse, Plateola, von der Anastasis zu der Basilika, auf welcher ewige Lampen brannten.

Nach dem Tode des grossen Harun al Raschid, der mit dem Frankenkaiser Karl dem Grossen freundschaftliche Verbindungen angeknüpft hatte, und sogar diesem die Herrschaft über das heilige Grab abtrat [1]), brachen Unruhen in den westlichen Provinzen des persischen Reichs aus, welche Palästina mit Raub und Mord erfüllten. Die christlichen Kirchen wurden verwüstet und geschändet, und seit dieser Zeit waren die heiligen Stätten wiederholten Verheerungen ausgesetzt. Als die Muhammedaner 825 wegen einer Hungersnoth Jerusalem verlassen hatten, benuzte der Patriarch Thomas ungestört die Gelegenheit, eine neue Kuppel über dem heil. Grabe aufzuführen, da die alte verfallen war, und er wurde bei dem Kalifen Obeidallah verklagt, dass er sie höher gebaut habe, als die Kuppel über der Sachra. Man warf ihn in's Gefängniss und sein Leben war bedroht. Er rettete sich aber auf den theuer bezahlten Rath eines Arabers mit der Behauptung, dass er die Kuppel nicht höher gebauet habe, als sie früher gewesen.

Unter El Mamun konnte der Patriarch Nicephorus wieder ungehindert an die Reparatur der Kirche zum heiligen Grabe gehen. Sie betraf jedoch nur das Dach, wozu er 50 Ceder- und Fichtenstämme aus Cypern kommen liess [2]).

Die Christen hatten jetzt abermals Frieden, bis in den Jahren 929—950 die Kaaba in Mekka durch die fanatischen Anhänger des Karmath unsicher gemacht wurde. In Folge davon wandten sich die muhammedanischen Pilger nach Jerusalem, und machten die Sachra anstatt des heiligen Steins zu Mekka zum Gegenstande ihrer Verehrung. Das Zusammentreffen fanatischer Moslems mit den Christen hatte zur Folge, dass 937 eine Schaar der erstern an einem Sonntage einen Angriff auf die Kirche Constantin's, also die Kapelle der Helena machte, die südlichen Thore anzündete, den halben Porticus niederbrannte und die Kirchen von Golgatha, sowie die Auferstehungskirche zerstörte [3]). Nach muhammedanischen Berichten verbrannten sie nur 944 die Auferstehungskirche zu Jerusalem

1) Einhardi vita Karoli Magni c. 16. Vergl. Tobler, Golgatha, S. 111. 112.

2) Eutychii annales 2, 420—429.

3) Das. 2, 529. 530.

und 949 die Marienkirche zu Askalon [1]). Kurz vorher hatte Eutychius seine Annalen vollendet, in denen er schreibt, dass der Bau des Modestus noch derselbe sei, welcher zu seiner Zeit bestand [2]), was allerdings auf einem Irrthum beruht, in so fern Modestus noch die ursprüngliche Anastasis, den Felsendom reparirt hat. Aber der ausschliessliche Besitz der Kirche, den die Christen durch den angeblichen Freibrief des Omar gesichert glaubten, war ihnen schon nicht mehr unangetastet geblieben.

Gegen Ende des 10. Jahrhunderts wurden die Bedrängnisse immer grösser. Als Nicephorus Phokas und sein Mörder und Nachfolger Johann Zimisces Syrien eroberten, und bis gegen Bagdad vordrangen, gerieth der Patriarch von Jerusalem Johann VI. in den Verdacht, die Griechen in die Waffen gerufen zu haben. Er wurde lebendig verbrannt, und zugleich übergab man die Kirche zum heiligen Grabe den Flammen [3]).

Die wichtigste und letzte Zerstörung, welche das heilige Grab von Seiten der Muselmänner erfuhr, ist aber die des Jahres 1010, da der fanatische Prophet der Drusen, Kalif Hakem Biamr Ullah von Bagdad, eine der furchtbarsten Verfolgungen über die Christen und Juden verhängte. So unsinnig waren seine unerträglichen Bedrückungen und so auffallend seine rasche Reue, dass der rechtgläubige Elmazin [4]) ihn nur für eben so wahnsinnig, als gottlos erklären kann. Die Christen werfen die Schuld auf die Juden, die ihn durch Verläumdungen zu diesen Verfolgungen verleitet haben sollten. So Rodulph Glaber [5]) und Abulpharagius [6]). Jeder hat eine besondere Anekdote über die Art der Anklage. Abulpharagius giebt an, ein Feind der Christen habe dem Kalifen den Betrug aufgedeckt, durch welchen die griechische Geistlichkeit jährlich am Osterfeste den Gläubigen das Schauspiel eines Wunders zu geben pflegte; indem sie

1) Makrizi, hist. Copt. ed. Wetzer. 418. 423. p. 113. Georg Elmacinus, hist. Sarac. op. Th. Erpenii, Lugd. Bat. 1625. p. 208.

2) Annal. 2, 219.

3) Cedrenus hist., Bonn 1839, 2, 374.

4) L. c. p. 260.

5) Bouquet rer. gall. et franc. scriptt. T. 10. p. 34.

6) Georg. Abulpharagii s. Bar Hebraei chron. Syriae ed. G. G. Kirsch. Lips. 1789. p. 215. 216., translationis p. 219. 220.

Feuer vom Himmel fallen, und die über dem heiligen Grabe hängende Lampe entzünden liess. Schon der Mönch Bernhard sah 870 dieses Schauspiel, und noch heutiges Tages wiederholt sich alljährlich die Erscheinung eines Lichtes in der verschlossenen Grabkapelle, zu dem die Gläubigen sich mit Lebensgefahr drängen, um ihre Kerzen daran anzuzünden; und so wild zeigt sich dabei der Fanatismus der verschiedenen Religionsparteien, dass die Türken genöthigt sind, die in der Kirche Versammelten durch aufgestellte Soldaten vor den Ausbrüchen desselben zu schützen. Nach andern Berichten soll ein koptischer Priester die Verfolgung des Hakem aus Rache gegen den Patriarchen Zacharias angezettelt haben, der sich weigerte, ihm die Bischofsweihe zu ertheilen [1]). Es giebt aber auch solche, die behaupten, dass Hakem durch die Verfolgung der Christen nur sich selbst habe von dem Verdachte der Hinneigung zum Christenthume reinigen wollen, den ihm der Einfluss seiner Mutter, einer Christin, zugezogen hatte [2]). Waren doch von seinem Vater Aziz sogar deren Brüder Jeremias und Arsenius zu Patriarchen von Jerusalem und Antiochien erhoben. In der That scheint Makrizi [3]) vollkommen Recht zu haben, wenn er Hakem's leidenschaftliche und eben so unkluge, als unbeständige Handlungswelse aus dem überhand nehmenden Einflusse der Christen erklärt, die es verstanden, die Gunst der Umstände zu benutzen, indem sie die höchsten Staatsämter an sich rissen, Reichthümer sammelten, und im Gefühl ihres Uebergewichts die Muselmänner mit Stolz und Uebermuth behandelten. Von dem Drucke, der auf den koptischen Christen lag, und sicher in Syrien und Palästina nicht geringer war, macht Makrizi eine überaus lebendige Beschreibung. Alle Kirchen wurden geplündert und verwüstet. Die Zahl der zerstörten griechischen Kirchen soll in dem einen Jahre in Aegypten, Syrien und den angrenzenden Provinzen über 30000 betragen haben. Die Christen und Juden wurden beschimpfenden und lästigen Vorschriften über ihre Kleidung und die Art ihres öffentlichen Auftretens

1) (Renaudot) historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum p. 388.

2) Willerm. Tyrens. in Bongarsii gesta Dei per Francos p. 631.

3) Taki-eddini Makrizii historia Coptorum christianorum in Aegypto, ed. Henr. Jos. Wetzer, Solisbaci 1828., p. 115 sq. Sect. 432 sq.

unterworfen. Zuletzt ging Hakem so weit, dass er alle Christen und Juden, wenigstens, so viel wir wissen, in Aegypten, zwang, nach Griechenland auszuwandern.

Bei dieser Verfolgung wurde auch die Auferstehungskirche vollständig zerstört. Indessen war Hakem's Eifer bald verraucht, und es gelang den Christen, die Erlaubniss zur Herstellung des heil. Grabes wieder zu erlangen. Nun wurden die Wallfahrten wieder mit neuem Eifer aufgenommen, und die Pilger brachten reiche Geschenke nach Jerusalem, mittelst deren man den Wiederaufbau der Grabeskirche begann. Die abendländischen Chronisten behaupten, Hakem habe schon in demselben Jahre, da er die Verfolgung befohlen, seinen Sinn geändert. Nach andern und namentlich nach den Byzantinern haben die griechischen Kaiser erst nach seinem Tode Verhandlungen über den Wiederaufbau begonnen. Dieser ist aber mehrfach unterbrochen und erst 1048 unter Constantin X. Monomachus hauptsächlich auf dessen Kosten durch den Patriarchen Nicephorus vollendet. Es ist aber nicht Alles wieder aufgebauet worden, sondern höchstens die Anastasis mit dem heiligen Grabe, von dem wir früher sahen, dass dasselbe wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit durch ein künstliches Marmor-Denkmal ersetzt wurde, nachdem der Fels mit seiner Höhle von den fanatischen Anhängern des Hakem zertrümmert war. Die übrigen heiligen Stätten versah man nur nothdürftig mit kleinen Bethäuschen oder Oratorien. Die Kreuzfahrer fanden dieselben im kläglichsten Zustande; und allerdings war die nächste Zeit nicht geeignet, den Christen viel Musse und Mittel zu grossen Bauunternehmungen zu gestatten; denn der Druck, der auf ihnen in Jerusalem lag, steigerte sich nur noch, als die Seldschucken sich der Stadt bemächtigt hatten. Es war bei diesen ein gewöhnliches Verfahren, mit Zerstörung der christlichen Kirchen zu drohen, um stets von neuem unerschwingliche Abgaben zu erpressen [1]).

Als die Kreuzfahrer 1099 Herren von Jerusalem wurden, erschien ihnen die erbärmliche Lage der Kirche zum heiligen Grabe um so unleidlicher, als die herbeiströmende Menge der Pilger von Tage zu Tage in's Ungeheure wuchs, und die An-

1) Willerm. Tyr. in Bongarsii gesta Dei per Francos p. 633.

dächtigen nicht einmal den nothdürftigsten Schutz gegen Wind und Wetter fanden. Da beschloss man, sämmtliche zusammen gehörende heilige Oerter in einer einzigen grossen und geräumigen Kirche zu vereinigen, und bald erhob sich zwischen der Anastasis und der Kirche der Helena, die wieder aufgebauet und nun zur blossen Kapelle herabgedrückt wurde, auf gleichem Boden mit der Rotunde das sogenannte Katholikon oder der Griechenchor. Der Bau wurde um 1140 begonnen und 1149, den 26 Juli, am 50sten Jahrestage der Eroberung Jerusalems, geweiht. Der fernere Ausbau währte aber noch bis zum Jahr 1169.

Dieses Katholikon ist ein nach byzantinischer Weise angelegter Kreuzbau, mit einer Kuppel in der Mitte und einer weiten halbrunden Chornische oder Apsis an der Ostseite. Letztere hat drei ebenfalls halbrunde radiante Kapellen und zwischen der südlichen und östlichen befindet sich der Eingang zu der Kapelle der Helena. Die Seitenflügel haben auf der Ostseite Kapellen in zwei Stockwerken übereinander, darunter in dem südlichen Flügel Golgatha und die Kapelle des Abraham und Melchisedek. Mit der Rotunde über der Anastasis ist der Bau durch den hohen und mit Säulen umstellten Kaiserbogen verbunden, dem ausser dem östlichen Doppelpfeiler auch zwei von den zwölf Säulen der Anastasis Platz machen mussten. Der Haupteingang des Katholikon, ein Doppelthor von eigenthümlicher halb gothischer Bildung, befindet sich in dem südlichen Kreuzflügel. Heut zu Tage haben die Türken alle andere Eingänge geschlossen, und sogar nur die westliche Hälfte des Doppelthores offen gelassen, um bequemer ihren Tribut von den Besuchern erheben zu können.

Der Styl des Katholikons ist nicht rein byzantinisch; denn die mächtigen Pfeiler, welche die auf sphärischen Zwickeln oder Pendentifs sich erhebende Kuppel tragen, haben nach romanischer Weise einspringende Ecken, in denen dünne Säulen, die sogenannten Dienste, mit korinthisirenden Kapitellchen emporsteigen. Letztere sind vielleicht den Kapitellen der Rotunde nachgebildet. Die Kreuzflügel haben Kreuzgewölbe ohne Rippen und der Uebergang zu der Chornische wird durch ein Tonnengewölbe vermittelt. Die Chornische selbst ist durch einen Rundbogen eingefasst, der sich durch eine eigenthümliche, bei-

habe maurische Verzierung auszeichnet, welche eben so an dem Bogen des südlichen Hauptportals vorkommt [1]).

c. Gesammt-Eindruck.

So bietet die Kirche zum heiligen Grabe ein Gemisch der verschiedensten Stylarten dar, antike Reminiscenzen, byzantinische, romanische und selbst gothische Bestandtheile, welche deutlich genug den Ursprung jedes einzelnen Theils erkennen lassen. Man hat sich vergebens bemüht, die Uebereinstimmung dieses Baues mit der Beschreibung des Eusebius nachzuweisen. Da man das Katholikon als eine Erneuerung der zu Grunde gegangenen constantinischen Basilika ansah, so glaubte man, den freien Platz, welcher die Anastasis umgab, in der Rotunde wieder zu erkennen. Schon der Umstand spricht dagegen, dass der Boden derselben erst durch Fortschaffen der Felsmasse gewonnen, in den Berg hineingebrochen ist, und mithin die Marmorbelegung keine weitere Unterlage, ἔδαφος, hat. Eben so wenig kann man sagen, dass von dem heiligen Grabe aus der Segen dem in der Kirche versammelten Volke von oben herab ertheilt wird, da das Katholikon mit der Anastasis auf gleicher Ebene liegt. Gezwungen ist es ferner, die Bezeichnung eines Raumes, der auf drei Seiten von grossen Hallen umgeben ist, auf einen runden Platz zu deuten, der zur Hälfte von einem Umgange eingefasst wird [2]). Der verfehlte Versuch, das Hemisphärium auf die Rotunde zu beziehen, ist bereits früher besprochen. Das Atrium auf der Ostseite der Basilika müsste an der Stelle der Terrasse des koptischen Klosters gelegen und geradezu der Kapelle der Helena Platz gemacht haben. An der Aussenseite der Chornische befinden sich Trümmer einer Colonnade, die zu dem verfallenen Kloster der Stiftsherrn zum heil. Grabe gehört hat, und hier entdeckte Vogüé ein antikes Fragment eines Pfeilers- und Bogen-Ansatzes, welches in dem modernen Gemäuer verwandt war [3]). Es ist das einzige Stück

1) Corn. de Bruyn, Reizen door Klein Asia, pl. 145.

2) Th. Lewin Jerusalem p. 141. sagt: The περιδρόμοις and περιεχόμενον indicate the circular form of the court. Mir ist eine solche Interpretation unverständlich.

3) Melchior de Vogüé, les églises de la terre sainte, Paris 1860, (im Auszuge in Förster's Bauzeitung, 1863), p. 139. 140.

aus vorbyzantinischer Zeit, das man in der Grabeskirche und ihrer Umgebung kennt, und dies wird nun für einen Ueberrest des Atriums ausgegeben. Man hat sogar die Vermuthung aufgestellt, dass in der Kapelle der Kreuzesercfindung jenes Gemach des Atriums erhalten sei, in welchem man dem Antoninus von Placentia das Kreuz Christi zeigte. Die Sage macht dieselbe zu einem Theile des alten Stadtgrabens, in welchen man die drei Kreuze hinabgeworfen haben soll, nachdem die Leichname abgenommen waren. Endlich will man sogar in dem nahen Bazar, der überdies viel zu südlich im Verhältniss gegen die Kirche liegt, Ruinen der Propyläen in zwei Granitsäulen aufgefunden haben, von denen die eine auf einer reich verzierten Basis von spät römischem Style stehen soll [1]. Diese unbedeutenden Trümmer, die immerhin Ueberbleibsel von einem alten Palast-Portale sein mögen, können die Aechtheit der Kirche zum heiligen Grabe unmöglich retten.

d. Einfluss der Kirche z. h. Gr. auf die Entwickelung des kirchlichen Baustyls.

Erkannten wir es früher als wahrscheinlich, dass der constantinische Bau die Ausbildung des byzantinischen Styls veranlasst habe, so liegt die Vermuthung nicht weniger nahe, dass die spätere Entwickelung des kirchlichen Styls in andern Ländern durch die Kirche zum heiligen Grabe und namentlich durch die Bauten der Kreuzfahrer vermittelt worden sei. In der That sind manche Erscheinungen da, welche diese Vermuthung unterstützen. Die Pfeileranlage mit Kuppel, schlanken Diensten in den einspringenden Ecken und korinthisirenden Kapitellchen wiederholt sich vollständig im gelobten Lande selbst an der von den Kreuzfahrern erbaueten Kirche des heil. Georg zu Lydda [2]. Eben so vollständig finden wir sie in den merkwürdigen Kirchen des Perigord im nordöstlichen Aquitanien, welche bekanntlich die byzantinische Kuppelwölbung auf sphärischen Pendentifs unverändert aufgenommen, und bei S. Front in Perigueux noch mit völlig byzantinischer Kirchenanlage, in andern

1) W. Krafft, die Topographie Jerusalems. Bonn 1846., S. 30. 289. Vergl. Schultz, Jerusalem, S. 60.

2) Abbildung der Ruine bei Sepp, S. 29. und Vogüé, pl. 27.

Fällen aber mit basilikenartiger Anordnung des Grundrisses verbunden haben. Saint Front soll nun freilich von älterm Datum sein, und die Aufnahme der byzantinischen Form müsste also hier eine andere Veranlassung gehabt haben [1]). Der eigenthümliche Styl dieser Bauten hat sich aber auch nicht über einen verhältnissmässig kleinen Bezirk ausgedehnt. Ausserdem haben wir bereits erinnert, dass die Form der Pfeiler in dem Katholikon mehr romanisch, als griechisch ist, obgleich ähnliche Formen an den Ruinen der Kirche von Ani in Armenien wohl geeignet sind, Zweifel über den abendländischen Ursprung dieser Pfeilerbildung zu erwecken.

Dagegen hat die Anordnung des Katholikon hinsichtlich des Grundrisses allgemeiner Eingang in die romanischen Kirchen des Abendlandes gefunden. Schon dem Ludolph von Suchem fiel um 1350 die Aehnlichkeit mit der Kathedrale zu Münster auf [2]). Eben so lässt sich die Godehardikirche in Hildesheim vergleichen. Am auffallendsten ist aber die bis auf Einzelheiten genaue Uebereinstimmung des Grundrisses bei der Abteikirche von Sainte-Foi zu Conques in Languedoc (Depart. Aveyron, nördlich von Rhodez) [3]). Die wesentlichste Verschiedenheit besteht in der Anlage der Kapellen auf der Ostseite der beiden Kreuzarme, welche in Conques eine sehr regelmässige ist, während sie in der Kirche zum heiligen Grabe auf der Südseite durch Golgatha, und was damit in Verbindung steht, vertreten wird, auf der Nordseite aber unvollständig erscheint. Aehnliche Choranlagen sollen im südlichen Frankreich häufiger sein.

Allerdings ist in allen diesen Fällen mit der dem Katholikon entsprechenden Choranlage anstatt der Anastasis das im Abendlande eingebürgerte Langschiff vereinigt.

Man kennt aber doch wenigstens ein überaus merkwürdiges Beispiel einer abendländischen Kirche, welches neben dem Katholikon auch die Anastasis wiedergiebt. Es ist die Marien-

1) Es liegt in der That nahe, mit Verneuilh eine Beziehung dieses Baues zu S. Marco in Venedig zu vermuthen, obgleich diese Hypothese in den bekannten historischen Thatsachen nur unsichere Stützen findet.

2) Bibliothek des literar. Vereins in Stuttgart, Publ. XXV. S. 78.

3) S. den Grundriss aus den Voyages pittoresques et romanesques dans l'ancienne France bei Kugler, Geschichte der Baukunst. 2, 139.

kirche auf dem Harlunger-Berge bei Brandenburg an der Havel, welche zwar seit 1551 verfallen und 1722 völlig abgebrochen ist, von der aber glücklicher Weise der Direktor der Ritter-Akademie zu Brandenburg, Chr. Heinss, vor dem Abbruch ein Modell, einen Grundriss und eine perspectivische Ansicht hat anfertigen lassen, welche noch, und zwar das Modell in dem Dome zu Brandenburg, aufbewahrt werden [1]). Diese Kirche ist 1136 von dem Wendenherzoge Privislav auf der Stelle eines Tempels des wendischen Götzen Triglav erbauet, und wurde 1440 von dem Markgrafen Friedrich II. von Hohenzollern zur Ordenskirche des von ihm gestifteten Schwanenordens erhoben. Sie besteht aus einem byzantinischen Bau von quadrater Form, welcher dem Katholikon zu Jerusalem entspricht. Gleich diesem hat sie an der östlichen Apsis drei radiante Nebenapsiden, die jedoch grösser sind, als die dortigen. Sie unterscheidet sich aber am auffallendsten dadurch, dass sie auch an der Nord-, Süd- und Westseite grosse halbrunde Nischen oder Apsiden enthält. Die an der Westseite öffnet sich in eine zwölfeckige Rotunde mit einer Krypte in der Mitte, welche als Gruftkapelle für die Ordensmitglieder diente und dem heiligen Leonhard geweihet ist. Diese Leonhards-Kapelle ist dem Styl nach gothisch, und soll erst 1440 erbauet sein. Indessen würde man in dieser Zeit wohl schwerlich eine so ungewöhnliche Anlage gemacht haben, wenn nicht eine Grundlage dazu schon vorhanden gewesen wäre. Es ist viel wahrscheinlicher, dass man hier eine ältere Nachbildung der Anastasis vorfand, die man benutzte und nach dem Geschmack der Zeit ausbauete, da sie verfallen und ihre ursprüngliche Bedeutung vergessen sein mochte. Selbst die zwölfeckige Gestalt derselben scheint diese Annahme zu unterstützen. Allerdings ist das Zwölfeck nicht ganz regelmässig, denn zwei Seiten desselben, nämlich die östliche, welche gleich dem Kaiserbogen die Verbindung mit der Kirche vermittelt, und die gegenüberliegende westliche sind weit breiter, als die übrigen zehn. Die ursprüngliche Gestalt der Leonhards-Kapelle lässt

1) Nach diesem Material ist die Kirche beschrieben und abgebildet bei F. Adler, mittelalterliche Backstein-Bauwerke des preussischen Staats, Berlin 1862, B. 1. S. 5, und danach bei E. Förster. Denkmale deutscher Baukunst etc., Abth. 1. Bd. 8. S. 9 f.

sich jedoch nicht mehr ermitteln. Merkwürdig ist die Uebereinstimmung des Namens dieser Kapelle mit Saint Léonard, Departement Haute Vienne, einer runden Kirche mit Umgang und vier kleinen Apsiden nach den vier Weltgegenden, die eben so, wie die Kirche von Neuvy-Saint-Sépulcre, Dep. des Indre, der heiligen Grabeskirche noch vor dem Bau der Kreuzfahrer nachgeahmt zu sein scheint [1]). Ungewöhnlich sind an der Kirche auf dem Harlunger Berge auch die Emporen der Hauptkirche, die sich in den vier Ecken und über dem Chor zu einer wahren Oberkirche mit einem eigenen Altar erweitern. Sie sind wahrscheinlich ebenfalls erst 1440 in dieser Weise für den Gebrauch der Schwanenritter ausgebauet.

Eine ähnliche Anlage, wie die Leonhards-Kapelle, enthält der westliche Theil der St. Gereonskirche zu Köln am Rhein, der in den Jahren 1212—1227 erbauet wurde. Es ist ebenfalls eine Rotunde, jedoch eine zehnseitige; und die westliche Seite ist auch hier eben so breit, wie die östliche Verbindung mit der Kirche. Auch ist sie ebenfalls eine Gruftkirche für eine fromme Ritterschaar, indem die Gebeine der Schaar des h. Gereon in ihren Pfeilern niedergelegt sind. Die mit ihr verbundene Kirche ist jedoch kein byzantinischer Bau, sondern eine gewöhnliche romanische Kirche mit einem Langschiffe [2]). Die Erinnerung an die Kirche zum heiligen Grabe liegt also hier zum mindesten weit ferner.

Diejenigen hatten demnach nicht ganz unrecht, welche die Ausbildung des romanischen Styls von byzantinischen Einflüssen herleiteten. Nur kamen diese Einflüsse auf einem ganz andern Wege, als man bisher geglaubt hat. Man darf aber doch auch nicht übersehen, dass die Verbindung des griechischen Kuppelbaues mit der Basilika schon vor dem Beginn der Kreuzzüge durch den Dombau zu Pisa eingeleitet war, der sich wahrscheinlich auf Vorgänge in Sicilien stützte, wo sich Morgen- und Abendland frühzeitig berührt haben; wenn wir gleich auf dieser Insel keine Bauten ähnlicher Art mehr kennen, die älter sind, als die normännische Eroberung, die erst mehrere Jahre nach dem Pisaner Dombau eintrat.

1) Annales archéologiques par Didron, T. 20. p. 27.

2) S. den Grundriss bei Lübke, Geschichte der Architektur, Aufl. 2. Köln 1858, S. 319, Fig. 236.

Eine vereinzelte Erscheinung ist die Aehnlichkeit des Kaiserbogens mit dem allerdings weit reicher und grossartiger entfalteten Hauptportale der Marcuskirche in Venedig.

Vielleicht ist auch nicht unglaubhaft, dass die Architektur der russischen Kirchen sich an die Kapelle der Helena angelehnt hat. Bekanntlich wird die heil. Helena in Russland ganz besonders verehrt. Die Anordnung der russischen Kirchen gleicht aber der jener Kapelle vollkommen. Eine Vorhalle, dann drei Schiffe mit neun Gewölben und drei Chornischen, endlich über der mittelsten Kuppel ein Thürmchen, welches aus einer schlanken Trommel mit kuppelartiger Spitze besteht. Freilich ist dieses Thürmchen meistentheils wesentlich umgestaltet. Die Trommel ist minaretartig verlängert und verjüngt, und die Kuppel hat eine Zwiebelgestalt angenommen. Ausserdem ist der Mittelthurm häufig von vier ähnlichen, aber viel kleinern Thürmchen umstellt. Die letztern bilden lediglich einen ganz äusserlichen Schmuck und erinnern nur entfernt an das byzantinische Kuppelsystem, welches sich bei der Markuskirche in Venedig, einer schwerfälligen Nachahmung der prachtvollen von dem Kalifen Walid II. in eine Moschee umgewandelten Kirche zu Damaskus, so grossartig entfaltet zeigt. Diese Entwickelung des russischen Kirchenbaues ist wahrscheinlich spätern mongolischen Einflüssen zuzuschreiben.

IV. Der Haram es Scherif.

a. Die Sachra. b. Die Moschee el Aksa. c. Templum Domini. d. Kubbet es Sachra.

Der Felsendom war erst vor kurzem durch Modestus wieder in den vorigen Stand gesetzt, als Omar die heilige Stadt der Juden und Christen in Besitz nahm. Der Kalif baute dort eine Moschee auf dem Platze des jüdischen Tempels neben einem Steine, welcher ein Heiligthum der Juden gewesen war, und nun ein Heiligthum der Muhammedaner wurde. Dieser Stein heisst die Sachra, und es entsteht vor Allem die Frage, ob damit die jetzige Sachra gemeint sei, oder vielleicht eine andere,

die in oder neben dem ursprünglichen Bau des Omar sich befand.

a. Die Sachra.

Wir besitzen über die Auffindung der Sachra mehrere nicht völlig übereinstimmende Erzählungen, von denen einige sich auf die in dem Felsendome, andere dagegen auf eine davon verschiedene beziehen müssen. Denn während die Muhammedaner einerseits von der Sachra wissen, dass sie von den Heiden verschüttet sei, so wird der heilige Stein andererseits in einem Theile dieser Erzählungen hart an die südliche Mauer des Haram verlegt. Daraus geht hervor, dass die heilige Sachra ursprünglich eine andere war, deren Bedeutung später auf den Fels übertragen worden ist, welcher jetzt diesen Namen trägt.

In der frühesten Erzählung, welche wir besitzen, bei Eutychius, sind beide Momente mit einander vermengt, und man kann daraus schliessen, dass zu seiner Zeit der Felsendom bereits ein muhammedanisches Heiligthum war. Auch bestätigt Wilhelm von Tyrus [1]), dass die Kreuzfahrer in der Kuppel des Felsendoms und an der Aussenseite desselben Mosaik-Inschriften vorfanden, welche angeblich Omar als den Erbauer desselben bezeichnen sollten. Doch vermögen wir nicht zu beurtheilen, wie diese Inschriften wirklich gelautet haben, ob sie von Omar oder einem anderen Kalifen, von einem Bau oder einer Restauration sprechen. Wilhelm von Tyrus hat sie schwerlich selbst zu lesen verstanden.

Wir haben vernommen, was Eutychius von den Verhandlungen zwischen Omar und dem Patriarchen erzählt. Sie schlossen damit, dass letzterer versprach, dem Kalifen zum Bau seiner Moschee den heiligen Stein der Juden anzuweisen. Der Chronist fährt dann folgendermassen fort:

„Als die Römer das Christenthum angenommen hatten, und Helena, Constantin's Mutter, in Jerusalem Kirchen baute, war die Stelle jenes Steins und die benachbarte Gegend wüst und deshalb verlassen. Sie hatten aber Kehricht auf den Felsen geworfen, sodass ein grosser Dunghaufen über demselben war.

---

1) Bongarsii gesta Dei per Francos, p. 630. 748.

Desshalb vernachlässigten ihn die Römer, und erwiesen ihm nicht dieselbe Ehre, wie die Juden, und bauten keine Kirche darüber, weil von unserm Herrn Christus im Evangelium gesagt ist: siehe, euer Haus soll verlassen bleiben, und weiter: es soll kein Stein auf dem andern gelassen werden, der nicht zerstört und verwüstet werde. Der Patriarch Sophronius also nahm Omar bei der Hand, und führte ihn zu dem Dunghaufen. Omar aber nahm den Saum seines Kleides und füllte ihn mit Staub, den er in das Thal Gehenna warf. Als nun die Muhammedaner sahen, dass Omar den Staub in seinem Schosse trug, brachten sie Alle denselben ohne Verzug ebenfalls in ihren Schössen, in Tüchern, Schilden, Körben und Krügen fort, bis der Platz gesäubert und der Stein bloss gelegt war. Als darauf einige sagten: lasst uns einen Tempel bauen, so dass wir den Stein zur Kibla machen; sprach Omar: Keineswegs, sondern lasst uns den Tempel so bauen, dass wir den Stein an seinen hintern Theil stellen. Also baute Omar den Tempel, an dessen hintern Theile der Stein lag [1]).

Hiernach kann man unmöglich annehmen, dass die Sachra in dem Felsendom gemeint sei, denn diese liegt weder dem Thale Gehenna nahe, noch hinter irgend einer Moschee. Dennoch hat Entychius daneben die Sage von der Verschüttung der Sachra.

Ueber die Lage der Sachra an der südlichen Harams-Mauer drücken sich die spätern arabischen Topographen noch weit bestimmter aus. Jalal-addin [2]) und Kemaloddin [3]) haben unter den mancherlei Erzählungen, die sie aus ältern Quellen zusammen stellen, auch die, dass Omar den Kaab fragte, wo sich der heilige Stein befinde, worauf er die Antwort erhielt: er möge an der Mauer, welche gegen das Thal Gehinnom sieht, an einem bestimmten Orte eine Elle von der Mauer graben, da wo ein Dunghaufen sei; dort werde er den Stein finden. Nach-

1) Eutych. 2, 284—291.

2) The history of the temple of Jerusalem, transl. from the arabic ms. of the Imám Jalal-addin al Siuti by James Reynolds, Lond. 1836, p. 177. 184.

3) Paul Lemming spec. libri Kemaloddini Muhammedis Ben Abu Scherif, Haun. 1819, p. 55.

dem dieser Stein zum Vorschein gekommen, habe Omar weiter den Kaab gefragt: wo er die Kibla errichten solle? worauf letzterer erwiedert: hinter dem Steine, so dass beide Kiblas, die des Moses und die des Muhammed verbunden würden. Dies habe Omar befolgt. Darnach müsste also der Stein südlich von der Moschee des Omar in der Richtung gegen Mekka gelegen haben. Wie sich die Erzählung mit der jetzigen Sachra verträgt, das kümmert freilich jene Topographen wenig. Auch Williams' [1]) Behauptung, dass die Araber unter Gehinnom das Thal Josaphat verständen, würde, wenn sie überhaupt gegründet wäre, die Sache nicht besser machen. Indessen kennt der türkische Kadi Medjired-Din [2]) neben dieser Sage auch eine zweite Form derselben, welche der Erzählung des Eutychius nachgebildet ist. Darnach antwortete Omar dem Kaab: es sei besser, die Moschee vor den heiligen Stein zu setzen, damit die Betenden nicht die Kibla von Jerusalem vor sich hätten, sondern die von Mekka. Hier liegt also der Stein nördlich von der Moschee, und es scheint darunter wiederum die Sachra in dem Felsendom verstanden zu sein.

Man muss also eine ursprüngliche von der jetzigen verschiedene Sachra annehmen, und diese kann nur im Innern der Moschee el Aksa, und zwar an der Südseite derselben gesucht werden. Und wirklich findet sich dort, wenn auch vielleicht nicht mehr der wirkliche Stein, doch das Heiligthum, welches den Namen der Sachra führt. Tipping, der sich in türkischer Verkleidung von einem hungrigen Derwisch auf den Haram und in die Moschee el Aksa geleiten liess, drückt sich so aus: „Es sind da sechs Reihen Säulen von verschiedenem Styl, welche zu der Saharah oder heiligen Nische führen, die von rothem Marmor erglänzt [3])."

Es liegt sehr nahe, in der muhammedanischen Sage von dieser Sachra eine Erfindung der Araber zu muthmassen, die in ihrem zweiten Heiligthume eben so, wie zu Mekka, einen Stein haben mussten, eben so heilig, wie der schwarze Stein in der Kaaba. Gleich diesem ist die Sachra der Mittelpunkt der Erde,

1) Holy city 2, 421,

2) Fundgruben des Orients 5, 161.

3) W. H. Bartlett, Jerusalem revisited. London 1855. p. 142.

unter dem alle Gewässer entspringen. An ihn knüpfte man die Sagen der Juden, auf welche der Patriarch Sophronius in seiner Verhandlung mit Omar, wie sie bei Eutychius erzählt wird, Bezug nimmt. Die Rabbinen [1]) sprechen nemlich von einem Steine „Schatja", dem Grundsteine der Welt, auf welchen Gott die vier Buchstaben seines geheimen Namens geschrieben hatte. Er war in dem Salomonischen Tempel die Unterlage der Bundeslade gewesen, und nachdem diese während des babylonischen Exils verloren gegangen, lag er im Allerheiligsten des neuen Tempels, wo er drei Finger hoch aus der Erde hervorragte. Er sollte auch derselbe Stein sein, welchen Jakob unter sein Haupt gelegt hatte, als er die Himmelsleiter sah, und den er dann aufrichtete und salbte, und dem Herrn zu einem Altar weihte, worauf er die Stätte Bethel nannte [2]).

Es ist jedoch nicht glaublich, dass die ursprüngliche Sachra wirklich jener heilige Stein Schatja gewesen sei, denn dieser kann unmöglich so nahe an dem äussersten Rande des Tempels gelegen haben. Weit eher ist anzunehmen, dass der Stein Schatja sich in jenem Lapis pertusus des Pilgers von Bordeaux [3]) erhalten hatte, bei dem die Juden damals ihre Ceremonie der Klage um das verlorene Reich verrichteten, und dass er erst verlassen und vergessen wurde, als diese von den Muhammedanern aus dem Haram hinaus auf den jetzigen Klageplatz verwiesen waren.

Als dann später die jetzige Sachra zum Heiligthume der Muhammedaner wurde, da flossen die Sagen, welche sich auf die alte Sachra bezogen hatten, mit andern jüdischen und christlichen zusammen, welche die Sachra des Felsendoms betrafen. Wir sahen, wie die Geschichte von der Auffindung des Grabes Christi von den Arabern aufgenommen war. Zur Zeit der Kreuzfahrer und bei spätern Rabbinen, wie Maimonides und Abarbanel, finden wir, dass hier die Tenne des Arafna oder Arnan war, auf welcher David auf Geheiss des Engels einen

1) Buxtorf, lexicon chaldaicum s. v. שְׁתִיָּא.

2) Targum Jonath. B. Uziel in Gen. c. 29. (Bibl. Polygl., Lond. 1757. T. 4. p. 54).

3) Vetera Romanorum itineraria, cur. Petr. Wesselingio, Amstelod. 1735, p. 589.

Altar errichtete, um die Pest von der Stadt abzuwenden, die er durch die Volkszählung über das Land gebracht hatte.

Wir wissen nicht, wie alt diese Sage sein mag, die neuere Topographen dadurch bestätigt zu sehen glauben, dass die Oberfläche des Felsens eine gewisse Aehnlichkeit mit den Felsentennen haben soll, welche noch jetzt in Syrien und Palästina üblich sind. Nachdem aber diese Sachra zugleich zu dem Steine Schatja geworden war, entdeckte man in der unter ihr befindlichen Höhle die Mündung des tiefen Abgrundes, den Gott im Anfange mit jenem durch seinen heiligen Namen gezeichneten Steine verschlossen hatte [1]). Andere sahen in derselben Höhle das von Salomo angelegte Versteck, in welchem die Bundeslade nebst einigen andern kostbaren Dingen seit dem babylonischen Exil verborgen sein, und aus dem sie einst, wenn die Messianischen Weissagungen sich erfüllten, wieder hervorgehen sollte [2]). Die Kreuzfahrer glaubten, dass jene heiligen Gegenstände hinter der früher erwähnten steinernen Thür verschlossen seien [3]). Auf eine wunderliche Weise bringt auch eine späte jüdische Sage Christus mit der Höhle in Verbindung [4]). „Wer von den jüdischen Gelehrten — heisst es — den geheimen Namen Jehovas auf dem Steine Schatja lernte, wurde so mächtig, dass er die Welt verwüstete. Deshalb verboten es die Juden, und stellten vor dem Allerheiligsten zwei Hunde auf ehernen Säulen auf, durch deren Bellen diejenigen, die etwa die geheime Schrift gelernt hatten, erschreckt wurden, so dass sie dieselbe wieder vergassen. Dennoch gelang es Jesus, indem er die Buchstaben auf ein Pergament schrieb, und dieses in einer Wunde verbarg, die er in seinen Schenkel schnitt.“ Es bildeten sich aber auch neue muhammedanische Sagen, welche durch die Beschaffenheit des Felsens veranlasst wurden. Man entdeckte auf dem Felsen den Fussstapfen, den der Prophet hinterlassen, als er, von dem Borak hieher geführt, zum Himmel aufgestiegen war.

1) Targum Jonath. Exod. 28, 30. Bei Buxtorf lex. chald. s. v. שְׁתִיָּא Insculptum et explicatum erat nomen tetragrammatum in lapide fundationis qua obsignavit Dominus mundi os abyssi magni a principio.

2) Sepp, Jerusalem und das heilige Land. Schaffhausen 1862, S. 95. 97. Eisenmenger entdecktes Judenthum. Th. 2. S. 856 f.

3) Bongarsii gesta Dei per Franc p. 281. 397. 1080.

4) Liber blasphemicus תולדות ישו bei Buxtorf, l. c.

b. Die Moschee el Aksa.

Die Moschee, in oder neben welcher jene ursprüngliche Sachra, hart an der südlichen Mauer des Tempelplatzes lag, ist keine andere, als die Moschee el Aksa (Acça), der bedeutendste Bau des Haram nächst dem Felsendome [1]). So wie man fälschlich den Felsendom für eine Schöpfung der Araber gehalten hat, so die Moschee el Aksa für ein byzantinisches Werk, nämlich für Justinian's Kirche der Theotokos. So bald man aber die innere Architektur kennen lernte [2]), musste man sehen, dass sie ein ächt arabischer Bau ist, bei dem man nur antike und byzantinische Säulen ohne Ordnung neben einander benutzt hat. Die letztern rühren vermuthlich von der Kirche der Theotokos her, die über den sogenannten Ställen des Salomo auf der südöstlichen Ecke des Haram gestanden hat, da wir wissen, dass Justinian den Berg gegen Süden und Osten durch kolossale Substructionen erweiterte, um Raum für den Bau dieser Kirche zu gewinnen [3]), ein Verfahren, welches sich nur dadurch erklären lässt, dass der Raum durch die constantinischen Bauten beschränkt war. Unter der Moschee el Aksa liegt die Treppe, welche Omar hinaufklettern musste — es führt keine andere auf den Haram, — und dieselbe ist jetzt nach aussen durch jenes angebliche Thor Huldah verschlossen, welches man auf ungeschickte Weise mit antiken Bruchstücken geschmückt hat. Nach der Tradition soll Maria diese Treppe hinaufgestiegen sein, als sie nach der Reinigung von Bethlehem nach Jerusalem kam, um das Kind Jesus im Tempel darzustellen. Daher der Irrthum, dass man Justinian's Kirche auch als eine Kirche der Darstellung oder der Reinigung bezeichnet hat [4]).

Die Moschee el Aksa ist deutlich von Arculph, Eutychius und den spätern Topographen als der Bau des Omar bezeichnet. Arculph beschreibt sie treffend als einen viereckigen Bau,

---

1) Ansicht des südlichen Theils des Haram b. Bartlett, Jerusalem revisited, zu p. 72.

2) Innere Ansicht bei Fergusson und Vogüé. Ein byzantinisches Kapitell bei Ferg. p. 109.

3) Procop. de aedificiis, lib. 5. c. 6.

4) Quaresmius, terrae sanctae elucidatio 2, 77.

der 3000 Menschen fasse, und über einigen ältern Baureşten schmucklos mit aufgerichteten Holzwänden und grossen Balken ausgeführt sei. Medjired-Din [1]) sagt, die viereckige Moschee am Südrande des Haram sei die alte Aksa, die vielleicht noch Ueberbleibsel des salomonischen Tempels enthalte, wie man aus der Solidität derselben abnehmen könne.

Die Verhältnisse der Araber waren indessen zu Omar's Zeit noch viel zu wenig entwickelt, als dass man von ihnen nur einen irgend bedeutenden Bau erwarten dürfte. Wie ein einfacher Beduinenhäuptling zog dieser Kalif auf seinem Kamele aus. Erst als Walid II. 711 Indien mit seinen Schätzen erobert hatte, begannen grossartige Bauunternehmungen, zu denen man sich allenfalls in einem Friedensschlusse mit dem griechischen Kaiser Mosaik-Lieferungen ausbedang. Damals, 714, baute Walid die Moschee zu Damascus aus, und nun erst entwickelte sich durch eine ziemlich masslose Umgestaltung der byzantinischen Grundlagen und Benutzung sassanidischer Elemente jener phantastische und üppige maurische Styl, der aber noch viel später erst zu der Vollendung gelangte, welche wir in der Alhambra bei Granada bewundern. Wahrscheinlich ist Omar's Moschee anfangs nicht mehr gewesen, als der kleine Betsaal von 85′ Länge, der an die Südostecke der Aksa stösst, und von den Türken noch jetzt als Moschee des Omar bezeichnet wird, während diese Benennung bei ihnen für den Felsendom nicht gebräuchlich ist.

Jetzt erscheint die Moschee el Aksa als viereckiger Bau, 280′ lang und 180′ breit, mit 7 von Süden nach Norden gerichteten Schiffen, von denen das mittlere 32′ breit ist, flach gedeckt und nur an dem hintern, südlichen Ende mit einer Kuppel geziert. Diese Gestalt verdankt sie aber erst allmäligen Vergrösserungen.

Als Abdulla Ibn Zobeir gegen Abdel Malik auftrat und sich in Mekka festsetzte, vergrösserte letzterer 686 die Moschee so weit, dass er die Sachra in dieselbe hineinzog, und befahl, künftig, anstatt nach Mekka, nach Jerusalem zu wallfahrten,

1) Fundgruben des Orients 2, 95. Auch bei Williams, holy city, Vol. 1. Append. p. 151.

damit sich die Pilger nicht dem Ibn Zobeir anschlössen [1]). Er versammelte zu diesem Zwecke die besten Arbeiter aus allen seinen Landen. Den Bau leitete der gelehrte Abelmikdam Redja Hayvet, ein Mann mit rothem Haar und weissem Bart, der 733 starb, und ihm zur Seite stand ein aus Jerusalem gebürtiger freigelassener Sklav des Kalifen, Jesid Ibn Selam, mit seinem Sohne [2]). Dieser Bau war schon nicht mehr unbedeutend. Es wurde dazu ein siebenjähriger ägyptischer Tribut verwandt, und namentlich ist nach Kemaloddin [3]) damals die Kuppel der Aksa, welche hier als Moschee Beit el Makdes von dem Felsendom unterschieden wird, erbauet. Auch hören wir, dass der Kalif die Thüren mit einem Schmuck von Gold und Silber versah.

Die spätern muhammedanischen Topographen verstehen dies so, als ob Abdel Malik den Felsendom und mit diesem die Sachra in die Moschee el Aksa hineingezogen hätte, indem sie den ganzen Haram als Vorhof der Moschee oder vielmehr als die eigentliche Moschee bezeichnen, von der die alte Moschee el Aksa nur einen Theil ausmache. Schon die arabischen Geographen des 13. Jahrhunderts, wie Jacut [4]), der sein geographisches Wörterbuch freilich vor seinem Aufenthalte in Jerusalem (1227) abfasste, Edrisi [5]), Ibn al Wardi [6]), drücken sich fast einstimmig in gleicher Weise aus. Die Moschee el Aksa, sagen sie, ist sehr gross und breit, und schliesst einen sehr grossen offenen Raum ein, in dessen Mitte der Felsendom liegt. Sie nimmt die Stelle des salomonischen Tempels ein, und ist die grösste Moschee der Welt. Nur die von Cordova (Kartabat) in Andalusien nehmen sie aus, denn deren Bedachung umfasst ei-

1) Eutych. 2, 364.

2) Williams, holy city 2, 419.

3) Lemming, l. c. p. 57.

4) Lexicon geographicum etc. ed. T. G. F. Juynboll, Lugd. Batav. 1813, ist nur ein Auszug. Eine Ausgabe des vollständigen Original-Werks wird erst vom Prof. Ferd. Wüstenfeld vorbereitet, dem ich eine Uebersetzung der betreffenden Stelle (bei Juynboll P. 3. p. 131.) verdanke.

5) Edrisi, géographie, trad. par Amédée Jaubert (Recueil de voyages et mémoires publ. par la soc. de géogr. T. 1.), Paris 1836, p. 343.

6) Ibn al Vardi, operis cosmographici cap. 1. de regionibus et oris, ed. et lat. vert. Andr. Xylander, Lundae 1823., p. 89.

nen grössern Raum, als die der Aksa, aber die Fläche der Moschee el Aksa ist grösser, als die der Moschee Kartabat. Nur der südliche Theil, sagt Edrisi noch genauer, welcher in der Nähe des Mihrab liegt, hat ein steinernes Dach, das auf mehreren Säulenreihen ruht.

Nach dieser Auffassung soll nun Abdel Malik den Felsendom in die Moschee el Aksa hineingezogen haben. Den Bau des Felsendoms schreiben ihm aber nur Einige, wie Medjired-Din zu, während Kemaloddin [1]) ausdrücklich sagt, er habe den Felsendom eben so, wie die Moschee Beit el Makdes, d. i. die Aksa, über der er die Kuppel erbaute, nur restauriren lassen. Der ältere und zuverlässigere Edrisi weiss lediglich, dass der Felsendom von verschiedenen muselmännischen Kalifen mit goldenen Arabesken und andern schönen Arbeiten geziert ist. Die Erzählung des Medjired-Din [2]) dagegen ist überdies sagenhaft ausgeschmückt. Den Tribut Aegyptens, der zu dem Bau bestimmt war, hätte Abdel Malik in dem sogenannten Kettendome niedergelegt. Dieser sei nach einem Plane, den der Kalif dem Architekten gegeben, als ein Modell errichtet, und erst nachdem dasselbe gebilligt worden, sei der Felsendom selbst nach demselben gebauet. Der Kettendom ist ein kleiner sehr alter Bau, welcher auf der Ostseite des Felsendoms nahe vor dem Eingange zu diesem steht, ebenfalls oktogon und mit einer hervorragenden Kuppel in der Mitte, ungefähr nach dem System des Felsendoms gebauet, aber nimmermehr ein Modell desselben. Nach den Worten des Eutychius, der hierin schon wegen seiner Ausführlichkeit besonders Beachtung verdient, kann man nicht einmal glauben, dass Abdel Malik den Felsendom in Gebrauch genommen habe, obgleich dies jetzt die gewöhnliche Meinung ist. Eine spätere Veranlassung dazu könnte allenfalls zu einer Zeit, welche der des Eutychius sehr nahe liegt, darin gefunden werden, dass die Pilgerfahrt während der Herrschaft des Karmath in Mekka sich vorzugsweise nach Jerusalem wandte. Doch wäre dann wieder schwer zu erklären, dass Eutychius nichts von einer Veränderung, welche mit der Sachra vorgegangen, zu sagen hat. Sollte aber auch die spätere Tradition Recht haben,

1) Lemming, l. c.

2) Fundgruben des Orients 5, 161.

so kann man doch nur mit Kemaloddin eine Restauration oder einen Ausbau des Felsendoms durch Abd-el Malik zugeben.

Die Moschee el Aksa erfuhr dann noch weitere Veränderungen. Schon Said, der Sohn des Abd-el Malik, restaurirte nach Kemaloddin die Kuppel der Aksa. Unter dem Kalifen Walid stürzte der östliche Theil der Moschee ein, und konnte wegen Geldmangels nicht hergestellt werden. Als darauf ein Erdbeben weitere Verwüstungen anrichtete, konnte Kalif Al Mansur nur die nothwendigsten Reparaturen vornehmen, indem er dazu das Gold und Silber verwandte, womit Abd-el Malik die Thüren verziert hatte. Erst sein Sohn Al Mahadi nahm nach einem zweiten zerstörenden Erdbeben eine Vergrösserung der Moschee vor, indem er sie breiter, aber auch kürzer machte. Man hat, um die Identität der Moschee mit der Marien-Kirche Justinian's zu retten, die Vermuthung aufgestellt, dass diese Veränderung in dem Abreissen der Apsis und dem Hinzufügen von zwei Seitenschiffen auf jeder Seite bestanden habe. Wenn sonst keine Gründe gegen diese Identität sprächen, so würde schon die Gestalt und Richtung der Schiffe es höchst unwahrscheinlich machen, dass hier auf einer Grundlage aus Justinian's Zeit gebauet wäre; denn schwerlich hat dieser Kaiser eine so bedeutende Kirche mit einem Langschiffe nach Art der abendländischen Basiliken versehen; und wenn wir hören, dass Säulenhallen die ganze Kirche der Theotokos mit alleiniger Ausnahme der Ostseite umgaben, so müssen wir daraus den Schluss ziehen, dass auf dieser Seite, und nicht südlich, wie es die Lage der Aksa voraussetzen würde, die Chornische lag [1]). Nach der letzten Vergrösserung wurde die Moschee el Aksa noch einmal im Jahre 1060 durch den Einsturz der Decke beschädigt.

c. Templum Domini.

Ein Menschenalter später nahmen die Kreuzfahrer den Haram in Besitz. Auf der Nordseite des Felsendoms gründeten sie ein Augustiner Stift. Im Jahre 1114 erbauten sie in dem Felsendome einen Altar über der Sachra, der als eine Erneuerung des Altars David's gelten sollte, und übertrugen den Augustiner-Chorherrn den Altardienst; denn man nahm die jüdi-

1) Procop. de aedificiis 5, 6 (Ed. Bonn. p. 323).

schen Sagen von dieser Stätte unbedenklich auf; die muhammedanischen dagegen erhielten eine andere Gestalt. Den Fussstapfen Muhammeds sollte jetzt Christus hinterlassen haben, als er den Juden, die ihn im Tempel steinigen wollten, entfloh, und sich in der Höhle unter dem Felsen verbarg [1]).

So war der Felsendom den Kreuzfahrern wieder ein christliches Heiligthum, das sie nicht minder hoch hielten, als die Grabeskirche. Sie nannten ihn den Tempel Gottes oder des Herrn, Templum Dei s. Domini, und unterschieden ihn von dem Templum Salomonis, worunter sie die Moschee el Aksa verstanden. Bei oder in dieser letztern schlug der neue König von Jerusalem seine Wohnung auf, und machte sie dadurch zum Palatium. König Balduin II. räumte hier den neun frommen Kriegern, welche 1118 in die Hand des Patriarchen Garmund die Gelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams ablegten, eine Wohnung ein, und die Canonici des Tempels überliessen ihnen Bauplätze, und danach nannten sich die neuen Ordensritter Brüder und Ritter des salomonischen Tempels. Es geschah in Erinnerung an den Felsendom oder den Tempel des Herrn, dass diese Templer allenthalben ihre Kirchen als mächtige Kuppelbauten gestalteten, und auf ihren Siegeln ist der Tempel abgebildet.

Was aber das Templum Domini bedeute, und wem es seine Entstehung verdanke, darüber gab es verschiedene Sagen unter den Kreuzfahrern. Viele hielten es für einen christlichen Bau [2]), und einige leiteten seine jetzige Gestalt von einer Restauration durch Justinian ab, was aber Andere wieder für einen Irrthum erklärten [3]). Im 16. Jahrhundert kommt sogar noch eine Tradition vor, welche es für ein Werk der Helena ausgab [4]). Auch soll unter der Kuppel an einer Kette ein Gefäss gehangen haben, in dem sich nach Einigen Manna, nach Andern aber Blut Christi befand [5]).

1) Saewulf im Recueil de voyages et mémoires publ. par la société de géographie, T. 4, p. 843.

2) Albert. Aquens. in Bongarsii gesta Dei per Francos, p 281. Jac. de Vitriaco das. p. 1080.

3) Saewulf l. c. p. 840.

4) Zuallardo, viaggio di Gerusalemme, Roma 1587, p. 161.

5) Alb. Aquens. l. c.

Man sollte hiernach meinen, es sei noch bekannt gewesen, dass die Sachra das wahre Grab Christi enthalte. Allein man dachte nicht daran, die Tradition anzutasten, welche unter den Pilgern feststand, und die Kirche zum heiligen Grabe, um deren willen der Kreuzzug unternommen war, blieb das unbezweifelte Grab des Herrn [1]). Auf der andern Seite hörte man von den Assyriern auf das Bestimmteste, dass die grosse Moschee im Süden des Templum Domini, an deren Ostseite die Wiege und das Bad Christi und das Bett der Maria sich befanden, an der Stelle des jüdischen Tempels stehe [2]), und da man auch von der Herstellung Jerusalem's durch Hadrian und von dem Bau des Jupitertempels durch diesen etwas wusste [3]), so combinirte man dieses Alles in der Meinung, die Aksa sei der Tempel Salomo's, der Felsendom aber eine Erneuerung desselben durch Hadrian, Helena, Justinian oder welchen andern christlichen Erbauer. Diese Vorstellung zieht sich durch alle christlichen Berichte von Säwulf bis in das 16te Jahrhundert hinab.

d. Kubbet es Sachra.

Die Kreuzfahrer blieben nur bis 1188 im Besitze Jerusalem's. Der Felsendom wurde von neuem ein Heiligthum der Muselmänner, während die Templer sich noch geraume Zeit nach dem Sturze des christlichen Königreichs in der Aksa behaupteten. Sie bezogen nun die alten Sagen von den Bauten des Omar und Abd-el Malik vorzugsweise auf den Felsendom, aus dem sie zunächst alle christlichen Erinnerungen entfernten. Der Altar David's wurde abgerissen, und der Fussstapfen Christi war ihnen wieder ein Abdruck, den Muhammeds Fuss zurückliess, als er sich zum Himmel erhob. Diesen letztern überbauete man mit einem Thürmchen, so dass man ihn nur noch mit der Hand betasten kann; und der Muhammedaner berührt ihn, um sich dann zu segnen, indem er mit der Hand über Gesicht und Bart streicht. Eine andere Stelle des Felsens bezeichnete man als die, auf der alle andern Propheten gestanden und gebetet haben. Auch zeigte man einen Eindruck von den Fingern ei-

1) Saewulf p. 840.

2) Das. p. 844.

3) Adrianus Imp. qui Aelius vocabatur, reedificavit civitatem Jerosolimam et Templum domini. Saewulf p. 840.

nes Engels, der den Fels stützte, dass er nicht unter dem Gewichte des Gebetes des Propheten einsinke. Diese Sage mag damit in Verbindung stehen, dass man von einer Säule auf einer der zu der Höhle hinabführenden Stufen spricht, die so gegen die schräge Wand gerichtet sei, als ob sie den Einsturz der letztern verhüten solle. Ueberhaupt mag sich jetzt erst die muhammedanische Sage ausgebildet haben, die, vielgestaltig, wie sie ist, sogar andeutet, dass der heilige Stein einst ein anderer gewesen sei. Denn er war anfangs nicht mit der Erde verbunden, sondern beweglich. Er heftete sich an Muhammed's Fuss, als der Prophet zum Himmel aufstieg; doch streifte dieser ihn ab, und liess ihn niederfallen. Allein der Stein erreichte nicht völlig die Erde, und blieb in der Luft schweben. Erst nachdem eine Schwangere unter demselben aus Schreck zur Unzeit geboren hatte, wurde er an die Erde befestigt. Edrisi nennt ihn den fallenden Stein, und sagt, indem er den Eingang der Höhle andeutet, dass er an einer der Ecken sich etwa eine halbe Elle über dem Boden erhebe, an der andern Seite aber am Boden befestigt sei.

Von einem Tempel des Herrn wissen die muhammedanischen Berichte natürlich nichts. Dennoch findet sich in der Nähe ein heiliger Brunnen unter einem besondern kleinen Kuppelbau, der eine Beziehung auf Christus hat. Es ist die Kubba Arua, d. h. der Dom des Geistes, worunter nach Ali Bey Christus verstanden wird [1]). Nach Catherwood soll der Brunnen unter der Sachra den Namen Bir Arruah führen, was er auf die in denselben eingeschlossenen bösen Geister bezieht. Ali Bey kennt indessen diese Benennung, die mehr der jüdischen Sage angehören mag, nicht, und die Bir Arruah, von welcher Tipping schreibt, dass sie ihm als solche gezeigt sei [2]), ist offenbar dieselbe, welche Ali Bey im Sinne hat. Jedenfalls ist es ein Irrthum, wenn Sepp diese Bezeichnung von der Tenne des Arafna ableiten will [3]). Dagegen scheint eine Aeusserung des Jacut, der nicht lange nach dem Sturz des christlichen Königreichs in Jerusalem schrieb, fast eine Reminiscenz an die ursprüngliche Be-

1) Voyages pl. 71. No 28.

2) W. H. Bartlett, Jerusalem revisited p. 143.

3) Jerusalem u. das heil. Land. S. 96.

deutung des heiligen Felsens zu enthalten. Dieser nennt den Felsendom eine Mistaba oder Mastaba; denn die Lesart ist zweifelhaft, da die Handschriften nicht vocalisirt sind, und auch der von Juynboll herausgegebene Auszug entscheidet darüber nicht, da hier die Vocale ebenfalls erst von dem Herausgeber hinzugefügt wurden. In dem Steine, der Sachra, fügt Jacut hinzu, findet sich eine andere Mistaba oder Mastaba. Nun soll Mistaba ein persisches Wort sein und Scamnum discubitorium, Ruhebank, bedeuten; Mastaba dagegen wird durch Xenodochium übersetzt. Das letztere scheint keinen rechten Sinn zu geben, und man hat wohl schwerlich ein anderes Beispiel, dass eine Moschee so bezeichnet würde; dagegen lässt das erstere die Erklärung zu, dass sich dieser Ausdruck auf das Grablager Christi beziehe.

Im 15ten Jahrhundert aber scheint jeder Gedanke an einen andern, als muhammedanischen Ursprung des Felsendoms wenigstens bei den Türken verschwunden zu sein; die Erbauung desselben wurde von ihnen zum Theil dem Abd-el Malik zugeschrieben, obwohl diese Ansicht, wie wir gesehen haben, keineswegs allgemein war. Dagegen erhielt sich bei den Christen die Sage, dass er ein Bau des Omar sei, die wir zuerst bei Wilhelm von Tyrus kennen lernten. Sie ist vielleicht erst daher entstanden, dass man den Felsendom für eine Erneuerung des jüdischen Tempels hielt, und deshalb die Erzählung des Eutychius, nach welcher Omar seine Moschee auf der Stelle des Tempels bauen wollte, und der Patriarch ihm den Stein Jakobs als die geeignete Stätte anwies, nur auf dieses Gebäude beziehen zu können glaubte. Zuallardo [1]) kennt diese Tradition neben der andern, welche den Bau der Helena zuschrieb. Später ist sie aber bei den Pilgern so allgemein geworden, dass der Felsendom heutiges Tages fast nur noch als Moschee Omar bezeichnet wird, während die Türken sie nicht anders, als Kübbet es Sachra nennen.

1) Viaggio p. 152.

V. Rückblick.

Wir sehen nun, wie es mit der Geschichte des Felsendoms steht; die Behauptung seines arabischen Ursprungs stützt sich wesentlich auf sehr späte und unzuverlässige Quellen, und ist im entschiedensten Widerspruche mit der Architektur des Monuments. Es würde dies ohne Zweifel längst erkannt worden sein, wenn es möglich gewesen wäre, Zutritt zu seinem Innern zu erlangen. Das Material für die archäologische Beurtheilung, welches Catherwood und sein Freund Arundale geliefert haben, liegt bis auf das, was Bartlett und Fergusson davon publiciren konnten, in ihren Mappen verborgen. Durch Fergusson's Verdienst ist dieses herrliche Monument der constantinischen Zeit gewissermassen wieder entdeckt worden; aber leider haben seine Irrthümer bisher einen trüben Schleier über den von ihm zu Tage geförderten Schatz ausgebreitet.

Wir haben versucht, diesen Schleier zu lüften, indem wir die Zeugnisse der Zeitgenossen und andere glaubwürdige historische Ueberlieferungen mit den vorhandenen Monumenten verglichen, und wenn wir einen Theil von Fergusson's Ansichten beschränken mussten, so fanden wir auf der andern Seite ein solches Zusammentreffen von historischen und archäologischen Gründen für die Anerkennung der constantinischen Schöpfung in einem Theile der Harams-Bauten, dass man nicht mehr mit M. de Vogüé sagen darf: diese Theorie gehöre zu denen, welche man nicht widerlegt.

Wenn wir daneben auf die Frage eingingen, ob die von Constantin aufgedeckte Höhle das ächte Grab Christi sei, so bescheiden wir uns gern, dass darüber noch Zweifel aufgeworfen werden können, die nur durch tiefer gehende Forschungen über die Lage des Tempels und der Antonia zu lösen sind. Wir dürfen dieselben Andern überlassen, da sie für unsere eigentliche Aufgabe keine wesentliche Bedeutung haben. Denn es ändert an unserm Resultate nichts, ob wir annehmen, dass die edle Höhle der Muhammedaner wirklich Christi Grab gewesen sei, oder ob wir dafür halten, dass Constantin nur das Heiligthum der Christen auf den Trümmern des Serapiscultus aufgepflanzt habe, gleich wie Hadrian auf den Trümmern des jüdischen Heiligthums das Götzenbild des Serapis aufrichtete. Immer ist auf

Moriah die alte heilige Stätte, vielleicht schon ein uraltes Heiligthum der Jebusiter, auf der alle Völker, welche sie beherrscht haben, sich der Gottheit, die sie anbeteten, besonders nahe glaubten, und der Felsendom ist der Tempel, welchen Constantin hier für die Christen errichtete und den die Christen als das Denkmal der Auferstehung verehrt haben, bis die Muhammedaner ihn zu dem ihrigen machten.

Es wäre eine würdige Aufgabe der europäischen Regierungen, den Christen dieses wohlerhaltene älteste und vorzüglichste von allen christlichen Denkmälern, welche — abgesehen von den unterirdischen Katakomben Roms und Neapels — die Stürme von anderthalb Jahrtausenden überdauert haben, wieder zugänglich zu machen; und es bedarf dazu heutiges Tages keiner fanatischen Kreuzpredigt, sondern nur einer kräftigen Diplomatie, die sich in diesem Falle nicht einmal auf einem sehr schlüpfrigen Boden bewegen würde. Denn wenn auch die beiden Harams zu Mekka und Jerusalem dem Muselmanne heiliger sind, als alle Moscheen, indem er glaubt, dass nur in ihnen Gott selbst beständig gegenwärtig ist, so hat doch die Erfahrung schon gelehrt, dass auch hier der Muhammedaner den Umständen nachgiebt. Der Krimmkrieg öffnete den Engländern den Zutritt zu dem Felsendome, und der bairische Aquarellist Haag durfte im Jahre 1859 im Auftrage der Königin von England das Innere desselben malen. Seine Ansicht ist von Sepp [1]) in einem kleinen Holzschnitte veröffentlicht. Endlich ist der französische Contre-Admiral Pâris im Stande gewesen, die grossen colorirten Ansichten vom Innern des Felsendoms und der goldenen Pforte aufzunehmen, von denen oben bereits die Rede war. Schon im 14ten Jahrhundert hat der Ritter John Maundeville unangefochten die Moschee Omar betreten, indem er einen Ferman mit dem grossen Siegel des Sultans auf seiner Lanzenspitze vor sich her trug, obgleich Ali Bey behauptet: selbst ein solcher Ferman des Grossherrn sei in diesem Falle als eine Verletzung der höchsten Gebote des Islam zu betrachten; kein türkischer Beamter würde ihn respectiren, und ein Christ dürfe nur mit Gefahr seines Lebens davon Gebrauch machen.

1) Jerusalem. S. 90. 96.

Zur Herstellung des Veda.

Von

Bollensen.

I.

Der Veda wird uns in doppelter Gestalt überliefert — in der Sanhitā und im Padapātha. Letzterer löst den gebundenen Text auf und giebt jedes Wort in selbständiger Form, wie sie sich nach Aufhebung der Beeinflussung vorhergehender und nachfolgender Laute ergiebt. Zu diesem Worttexte tritt die Sanhitā in geraden Gegensatz als der mit Sandhi (Lautbindung) versehene Text. Weit entfernt schlechtweg den gebundenen, metrischen Text gegenüber der Prosa zu bezeichnen bedeutet Sanhitā vielmehr den metrischen Text, insofern er den Regeln des Sandhi angepasst worden. Diese Massregelung des ursprünglichen Textes nach den spätern Theorien der Sanskṛta zerstört meistens den Vers und unsere erste Sorge muss sein diesen an der Hand der Metrik herzustellen. Um dies Ziel zu erreichen genügt es keineswegs Verschmelzungen aufzulösen, Bindungen zu zerreissen, Verschleifungen aufzuheben und was dergleichen mechanische Mittel mehr sind. Man wird der Täuschung entsagen müssen, als ob der ursprüngliche Text sonst unangetastet geblieben und ich wähle darum zum Eingang die Betrachtung solcher Stollen (pāda), die ein dem obigen entgegengesetztes Verfahren erfordern, die nicht durch Erweiterungen geheilt werden können, sondern der Verengerung bedürfen. Die Zahl solcher überzähligen Stollen ist im Vergleich mit den unterzähligen nur gering und lassen sich in einer Abhandlung beseitigen, sobald die etwa übrigbleibenden hernach in der Metrik Berücksichtigung finden.

Bevor ich in die Einzeluntersuchung eingehe, muss ich als

vorläufiges Ergebniss der Massenuntersuchung Einiges vorauf-schicken. Der sogenannte ‚hiatus' erscheint als Regel, die Verschmelzung der Vocale, die Verschleifung von i und u zu y und v sind nur metrische Freiheiten, von denen um so spärlicher Gebrauch gemacht wird, je älter die Dichtung ist. Um sich eine richtige Vorstelluug vom vocalischen Sandhi zu machen erwäge man, dass die Indische Theorie diese Freiheiten des Verses zu durchgängigen Gesetzen gestempelt und auch auf die Prosa übertragen hat. Der vocalische Sandhi lässt sich füglich mit der lateinischen Scansion vergleichen, wenn man sie wirklich auch in der Schrift darstellen wollte. Nach indischer Weise würden die Verse des Lucret. I, 83 und 131 so lauten:

religio peperit scelerosatquimpia facta.

undanimatquanimi constet natura videndum.

Dies ist der Schlüssel zu den sesquipedalia verba ausser der Zusammensetzung.

Wir gehen nun zur Prüfung der Ausschreitungen über, die wir zum Vorwurf vorstehender Abhandlung gemacht haben. Die mechanischen Mittel die Ausschreitungen auf ihr gehöriges Mass zurückzuführen bestehen in der Verschmelzung gleichlautender, in der Verschleifung ungleichlautender Vocale in der Zusammenziehung und endlich in der Aufhebung der Spaltungen iy und uv. Da Verschmelzung und Verschleifung nur metrische Mittel, so vollziehen wir sie nicht wirklich, sondern begnügen uns mit deren Andeutung durch einen Querstrich (a-a l. ā, i-i l. ī, u-u l. ū, a-i l. ai, a-u l. au, a-e l. ai wie a-ai u. s. w.); den Visarga oder den Abfall eines s bezeichnen wir durch den Apostroph (divá'), ă ist uns das Zeichen für verkürztes e, ĭ für verkürztes ī, ў für verkürztes und zugleich verschleiftes ī.

1. Verschmelzung.

Die Sanhita vollzieht überall die Verschmelzung gleichlautender zusammentreffender Vocale bis auf den Fall, wo auslautendes a oder ā mit anlautendem ṛ (ऋ) zusammenstösst. Sie verschmäht hier durchgängig die Verschmelzung, verkürzt aber regelmässig auslautendes langes ā vor ṛ. Bekanntlich bilden a wie ā + r im Sanskrt ar, nie ār, ohne dass man davon den Grund einsieht. Die Schreibweise der Sanhita ist

geeignet uns darüber aufzuklären. Bei der sonstigen Strenge und Folgerichtigkeit darf man zunächst annehmen, dass die Schreibweise vollkommen der spätern graphischen Darstellung entspricht. Die graphische Darstellung des Lautes ṛ (ऋ) ist ein ă mit dem Häkchen r, das sonst nur vor Consonanten über der Linie (mātrā) verwandt wird. Augenscheinlich geht die Figur aus der Silbe ar hervor, diese taucht auch wieder auf sobald ein a davor tritt. Da aber a in der Figur (ऋ) durch die Aussprache zur leeren Stütze des r wird und daneben die Schrift kein ॠ als Länge entwickelt hat, so muss jedes a gleichviel ob kurz oder lang in der Figur ऋ aufgehen, dessen leeren Körper wieder ertönen machen. Der Vorgang ist daher mehr graphischer als lautlicher Natur und ich stehe daher nicht an bei der Umschrift die Länge bestehen zu lassen (z. B. párā-ṛṇā́ II, 28, 9), zumal dadurch kein metrischer Unterschied erwächst.

Der Dual auf ī ist gegen die Schreibweise der Sanhita eben so zu behandeln wie jedes andere i, daher hárī-ihá I, 177, 4.

2. Verschleifung.

So nenne ich theils die Verwandelung der Vocale i und u in ihre entsprechenden Consonanten y, v theils das Zusammenlesen ungleicher Vocale, die in der Aussilbe des einen und in der Ansilbe des andern auf einander stossen und nach metrischer Forderung in einen Laut zu fassen sind. Es macht dabei keinen Unterschied, ob zwischen beiden Vocalen ein s, m ausgefallen oder ob a aus e erleichtert ist. Beispiele: stená'-iva X, 97, 10. párvata'-iva X, 173, 2. sá-íd IV, 4, 7. 37, 6. VII, 1, 14. 15. víja'-iva II, 12, 5. diyá'-iva X, 62, 9. wenn nicht divó vā wie X, 70, 5. máya'-ivā́po I, 175, 6. tă-indróp° VIII, 40, 9. prá-išayús I, 120, 5. putrá'-iva II, 43, 2. mā́-índro VII, 93, 8. rasína'-iyám VIII, 1, 26. udná'-iva VIII, 19 14. turá'-iyā́m (∪— — Pause) VII, 86, 4. sá-imā́m II, 24. 1. kévala'-índras IV, 25, 6 (im Texte kévaléndras, was Padá irrig auf kévala'-índ° zurückführt) rathíā'-iva III, 36, 8. yá'-índro VII, 32, 12. yă-ít I, 164, 24. sadhrī́'-ım (d. i. sadhrī́s zusgez. aus sadhrías plr. f.) II, 13, 2. prā́'cy a° für prā́'cı a° III, 6, 10. pṛthivyā́''-ṛjīšin VIII, 68, 4. sá-asmin X, 44, 5. sá-asi II, 13, 5. sá-asmai II, 18, 2. sá-asmā́'kam I, 129, 1. yuktá'-āsıt Vāl. 10, 1.

prayājā''-anuyāgā'ś X, 51, 9. púra'-ā'yasīs II, 20, 8. diváxā'-asi. III, 30, 21. tā''-ákṛṇos II, 13, 2. sá-enā (l. sainā) II, 9, 6. sá-enam II, 22, 1, 2, 3. parā'-enā'vareṇa I, 164, 17. sartavā'-ājáu (d. i. sartavái ā°) III, 32, 6. durgáha'-etát st. durgáham etát (Abfall des m im neutr. sgl.) IV, 18, 2. wo Pada irrig durgábhā etát. yájadhva'-enam VIII, 2. 37. vgl. dha neben dham im Prākṛt. asmā'ka' asat I, 173. 10. yusmā'ka'-ūtī' VII, 59, 9. 10. túbhya'-imā' IX, 62, 17. túbhya' íd (ohne Verschleifung) V, 30, 6. túbhya'-íd I, 54, 9. III, 42, 8. VII, 22, 7. VIII, 65, 8. túbhya'-idám V, 11, 5. X, 167, 1. túbhya'-ayám I, 135, 2. VIII, 71, 5 [1]). sá-údancam II, 15, 6. rī'śata'-utá I, 36, 15. áhelamāna'-u° I, 138, 3. divá'-utá II, 31, 4. sá-utá II, 24, 1. dhānā'-utá X, 28, 1. ° vantā-utá VIII, 35, 13.

In den Schreibungen urv iva IX, 96, 15. svádhitīva V, 7, 8. bhū'my ā' IX, 61, 10. ist s oder r eingebüsst und die übrig gebliebenen i u verschmelzt und verschleift worden wie in den obigen Beispielen. Das Versmass verlangt Vocalisation in bhū'-mi ā'; in den beiden andern Beispielen lässt sich der Vorgang auf doppelte Weise erklären. Man kann darin eine Bestätigung für die älteste Behandlung der Silben is, us vor Vocalen sehen. Mancherlei Erscheinungen besonders in der Pause sprechen nämlich dafür, dass in frühster Zeit die Endsilben is und us vor Vocalen eben so behandelt wurden wie die Endsilbe as d. h. dass s nicht in r verwandelt ward, sondern schlechtweg abfiel also urú iva, svádhiti iva wie stóma iva. Endlich wurden die zusammenstossenden Vocale, wenn es das Versmass erforderte, auch verschmelzt und verschleift. In der That entsprechen urv' iva und svádhitīva den Forderungen des Verses vollkommen. Andrerseits kann ursprünglich va für iva gestanden haben. Die Vertauschung des einsilbigen va mit dem zweisilbigen iva musste den Vers in Unordnung bringen und hat vielleicht

1) Dieser Fall ist wohl zu unterscheiden von Schreibfehlern. Einen solchen vermuthe ich z. B. VII, 96, 1 in asuríā. Nicht die Göttlichkeit der Flüsse überhaupt wird hier besungen, sondern nur Sarasvatī nebst ihrem Gemahl. Ich glaube daher dass der Anusvāra abgefallen und lese asuríām nadī'nā'm „die göttliche (acc.) unter den Flüssen." d. i. Sarasvatī. Eben so wenig ist asuríā n. plr., sondern f. sgl. I, 167, 5 (rodasī') und I, 168, 7. (rátis).

die Redactoren vermocht die wenn auch nicht unerhörten doch immer etwas gewaltsamen Verschleifungen einzuführen.

3. Aufhebung der Spaltungen

iy, uv und überhaupt Herstellung kürzerer Formen. Um den Hiatus aufzuheben spaltet eine spätere Zeit die Vocale i und u in iy, uv. Vom metrischen Standpunkte lässt sich dagegen nichts einwenden, so lange die genannten Vocale eine selbständige Silbe bilden. Ueberall aber, wo das metrische Bedürfniss eine Verschleifung dieser Vocale verlangt, muss die Spaltung selbstverständlich wegfallen, da sie ja aufhören für sich eine Silbe d. i. einen selbständigen Lautkörper zu bilden.

So lies bhyásam st. bhiyásam IX, 19, 6. hyānā́ st. hiy° IX, 13, 6. dhyānó st. dhiy° Vāl. 1, 5. turyám st. turíyam VIII, 3, 24. sahyase st. sahīyase I, 71, 4. yānó átyo (oder iyānó 5tyo?) Vāl. 2, 5. svāná (part. √su) st. suyāná VIII, 3, 6. 6, 38. 7, 14. IX, 6, 3. 9, 1. 10, 4. 13, 5. 17, 2. 18, 1. 34, 1. 52, 1. 65, 24. 79, 1. 86, 47. 87, 7. 91, 2. 92, 1. 97, 40. 98, 2. 101, 10. 107, 3. 8. 10. 16. X, 35, 2. Vāl. 3, 10.

Kürzere grammatische Formen, deren Herstellung die Metrik fordert, sind ráthās st. ráthāsas X, 142, 5. yajniyās st. yajniyāsas V, 61, 16. sahasvan st. sahasāvan I, 91, 23. pṛthvé st. pṛthivé I, 67, 3. VII, 34, 7. 38, 2. 99, 3. und das um so unbedenklicher, als sich diese kürzere Form bereits mehrfach in der Sanhitā vorfindet IV, 23, 10. VI, 12, 5. VII, 38, 2. X, 31, 9. vṛšan st. vṛšabha VIII, 21, 4. [1]).

4. Zusammenziehung.

Bis auf wenige Fälle vollzieht die Sanhitā die Zusammenziehung selbst. Ich kenne deren nur zwei, wo sie von dem Versmass geboten, aber nicht vollzogen sind; die übrigen darf man als Schreibfehler bezeichnen.

I, 186, 11. VII, 66, 7. X, 129, 6. bildet iyám nur 1 Silbe d. h. es muss ím gelesen werden. Eben so ayám einsilbig I, 177, 4 l. ā́m: denn ihre ursprüngliche Form ist áam, íam. Die

1) vṛšan oder vṛšabhá heisst auch das Loch im Ohr, worin die Ringe getragen wurden (s. Wils. u. vṛšabha) daher vṛšakhādi mit Ohrringen geschmückt I, 64, 10. khādúam ist eine von den Redactoren in den Text gebrachte falsche Form st. khādíam (wie subhúam, tanúam, aríam) VI, 16, 40.

Zusammenziehung erhält im Folgenden ihre Bestätigung durch die Sanhitā selbst: sie zieht nämlich öfter die Pluralendungen (nom. et acc.) uas und ias in ūs und ɪs zusammen yuvayū́s IV, 41, 8. nadías nadī́s s. PtbW. vankrī́s I, 162, 18. sadhrī́s bíbhratɪs II, 13, 2. raghvī́s IV, 41, 9. viçvakrṣṭī́s I, 169, 2.

In der Pause I, 4, 6a lies arī́s, denn es bezieht sich auf krṣṭáyas, bildet mit diesem einen Begriff „Freunde", dessen Gegensatz nídas „Neider, Feinde" der vorhergehenden Strophe. Beide Strophen 5 und 6 stehen im innigsten Zusammenhange. Sinn: mögen die Menschen urtheilen wie sie wollen, wir bleiben Indra getreu; mögen Feinde d. i. Nichtanhänger des Gottes uns deshalb tadeln, oder Anhänger (arɪs krṣṭáyas) uns beloben — gleichviel wir bleiben Indra getreu. Eben so muss ich die Auffassung des zweiten Stollens nír anyátaç cid árata bestreiten. Benfey übersetzt „verstossen sind sie von Jedem sonst" Roth PtbW. unter ar + nis „ihr versäumet etwas Anderes." Das Andere ist kein Beliebiges, sondern durch den Gegensatz zu Indra ein Persönliches und zwar die übrigen Götter. Sinn: ihr vernachlässigt die andern Götter schier, sagt euch von ihnen los, indem ihr so vorzugsweise oder ausschliesslich Indra feiert — sprechen die Tadler. arí bezeichnet den Anhänger, Getreuen eines Gottes I, 9, 10.

brhád brhátă ā́-íd arí'
índrāya çūšám arcati.

„Es singt dem erhabenen Indra ein hehres Lied der Getreue". und IV, 20, 3.

tváyā vayám aryá' ājím jayema

„mit dir wollen wir, deine Anhänger, im Kampfe obsiegen".

Die Vernachlässigung der Vocallängen findet besonders in der Pause statt, da ja die Aussilbe derselben schon durch den blossen Verhalt lang ist auch ohne graphische Darstellung. In der Mitte des Verses liest die Sanhitā nebst Pada rathayúṣ VII, 2, 5. X, 70, 5 und doch bezieht sich das Wort auf dúro (acc. plr.) an der ersten und auf dvā́ro (nom. plr.) an der zweiten Stelle. Die Thore harren, so zu sagen, auf Agni's Wagen. Lies daher rathayū́'s.

Den zusammengezogenen Genetiven plr. sthātā́'m und caráthām I, 70, 3. schliesst sich devā́'m jánma I, 71, 3. VI, 11, 3. an und so ist auch VI, 51, 2 zu lesen, da devānām j°, wie

die Sanhitā überliefert, das Versmass stört, die kürzere Form es aber herstellt. Es leidet keinen Zweifel dass in der alten Schreibweise der Anusvara auch den Nasal n vertrat[1]). Die Herausgeber, sonst treue Ueberlieferer der Hdschr., lassen sich öfter verleiten vor j den Anusvara in ञ् zu verwandeln, wozu hier namentlich die Deutung des Pada (devān) wesentlich beigetragen. Der Genetiv devām u. s. w. stimmt vollkommen zu agricolum Lucret. 4, 596 Lachm. nostrum salute socium Plaut. Men. I, 2, 25 proh deum (πρὸς θεῶν) immortalium Ter. Phorm. 2, 3, 4 und aa., zum Griech. genet. auf -ᾶν und -ῶν. Diese Formen belegen die älteste Bildung des gen. plr., nach der die Endung ām ohne plurales s oder bindendes n an den Stamm auf *a* trat (devā-ām ἀγορᾶων), dessen auslautender Vocal gedehnt ward. Eben so überliefert uns die alte Vedensprache eine kürzere Form des Dativs sgl. der a-Stämme, jedoch in vollkommner Uebereinstimmung mit der Pronominaldeclination (asmai, tasmai) VII, 77, 1, carā'thai st. caráthāya; I, 54, 11 rāyé suapatyái st. °patyāya (man hüte sich es zu išé zu ziehen). Vermuthlich findet hier Zusammenziehung statt trotz der Uebereinstimmung mit dem Fürwort: denn der Hymnus I, 54. ist eben nicht alt, und an der erstgenannten Stelle überliefern die Hdschr. eine dreifache Lesung jarā'yai, carā'yai und carā'thai, das Schwanken in der Lesung bekundet den Mangel des Verständnisses. Ein carā f. „Bewegung, Regsamkeit, Leben, Thätigkeit" giebt es weder im Veda noch sonst wo, carāyai ist nichts als Schreibfehler für carā'thai, dessen Insilbe wegen des Pausenfusses *v* — — gedehnt worden. jarā'yai endlich bedarf einer eingehenden Erörterung. I, 48, 5 heisst es von der Morgenröthe

jaráyantī vr̥'janam padvád ɪyate
út pátayati paxíṇa'.

Die Morgenröthe macht auffliegen die Gefiederten d. h. weckt die Vögel aus ihrem Schlaf. Dasselbe wird der vorhergehende Stollen von den übrigen Thieren aussagen; auch die fussversehenen Thiere weckt sie, d. h. jarayantī ist das part. einer √jar = gar „wachen, sich regen, leben, thätig sein",

1) vgl. niveçáyañ ca VII, 45, 1. jánāñ ánu I, 50, 5. 6. váçāñ ánu I, 82, 3.

dessen Praes. mit alter Doppelung jāgarti (wie vardh vāvṛdh inf. vāvṛdhádhyai), perf. jāgāra jagāra IV, 18, 8., caus. jarayati, dessen aor. ajīgar „wecken, erwecken, ermuntern, beleben". dhattáṁ rátnāni járatam ca sūrī́n (von den Açvin) gebt Schätze und ermuntert, feuert dadurch an die Weisen (Sänger) VII, 67, 10. ušáso jaráyantīs die wachenden Morgenröthen I, 179, 1. revát stotré jaráyantī (uśā́s) I, 124, 10. pathíā' ajīgar (Uśā́s) belebt die Pfade VII, 75, 1. xití́r mā́nuśīr ajīgar weckt die Menschen VI, 65, 1.

Von dieser W. jar leitet sich unmittelbar das Subst. jarā́ f. ab mit der Bedeutung „Regsamkeit, Bewegung, Leben, Thätigkeit" viçvám jīvám prasuvántī jarā́yai (als var. lect. neben carā́thai) alles Lebendige zur Regsamkeit erweckend (Uśās) VII, 77, 1. Nahe liegende Parallelen erhärten unsere Deutung. viçvam jīvám caráse (inf.) bodháyantI alles Lebendige zur Thätigkeit erweckend, (Ušas) I, 92, 9. pánca xití́r mā́nuśīr bodháyantI VII, 79, 1 und besonders IV, 51, 5: prabodháyantīr ušasas sasántam dvipā́c cáluspāc caráthāya jīvám. Was hier der Morgenröthe beigelegt wird gilt auch vom Morgenlicht oder Sonnenlicht, von Savitar. Er heisst prasavītár m. Wecker IV, 53, 6. VII, 63, 2. prasuván bhū́ma die Geschöpfe weckend VII, 45, 1. prā́sāvId devás Savitā́ jágat weckt die Geschöpfe I, 157, 1.

Aber nicht genug, dass die Morgenröthe die lebendigen Geschöpfe aus dem Schlafe weckt und zur Regsamkeit antreibt, sie giebt auch neues Leben

eśā́ syā́ náviam ā́yur dádhānā VII, 80, 2.

ja sie verlängert das Leben

pratiránti ā́yus VII, 77, 5.

Das gerade Gegentheil von dem zuletzt Gesagten sprechen ein paar Stellen bei Kaxīvant I, 124, 2. und Gotama I, 92, 10. 11. aus: bei beiden heisst es von der Uschas

praminatī́ manušíā yugā́ni

sie vermindern das menschliche Alter, und in näherem Bezuge auf unser jar sagt Gotama v. 10.

çvaghnī́-iva krtnúr vija' āmināna'

mártasya devī́ jaráyantI ā́yu'

„die Göttliche macht hinfällig das menschliche Leben und nimmt es hinweg wie der glückliche Spieler den Gewinnst".

Hier haben wir nun wirklich jarayantī im Sinne von „altern, hinfällig machend" d. i. als caus. von 1 jar (jṛ). Die Idee selbst aber, dass Uṣas die Menschen altern oder hinfällig macht, leidet an innerem Widerspruch: denn sie ist nur wahr in Bezug auf betagte Personen, auf junge Leute oder gar Unerwachsene findet sie keine Anwendung. Sie setzt andernseits voraus, dass Uṣas sonst als Zeitmesserin, als Bestimmerin menschlicher Lebensdauer geschildert werde. Dies geschieht jedoch nicht und es bleibt uns nur der Ausweg, dass diese Idee erst aus einer falschen Deutung der Wurzel jar jarayati hervorgegangen. Bei dem späten Kaxīvant nimmt mich's nicht wunder, bei dem ältern Gotama jedoch bin ich geneigt v. 10 und 11 für eingeschoben zu erklären, wenn ihm überhaupt der ganze Hymnus gehört.

I, 62, 1

suvṛktíbhi' stuvatá ṛgmiyā'ya árcāma arkám náre vīçrutāya.

„Lasst uns ein Loblied singen dem berühmten Helden, dem liederreichen, dem mit Hymnen zu preisenden" d. h. dem schon oft besungenen Helden wollen wir auch jetzt ein kräftiges Lied singen, ihm der es so sehr verdient gepriesen zu werden.

Nach der Deutung des Padap. (stuvaté) müsste stuvatá Dativ des part. praes. sein = dem preisenden (wie stuvaté váyo dhā' IV, 17, 18), was dem Sinne geradezu zuwiderläuft. Wir haben bereits oben gesehen, dass auch das lange ā vor r in der Sanhitá verkürzt wird. Unsere Stelle ist recht geeignet das Vortheilhafte unseres Vorschlages die Längen vor r bestehen zu lassen ins Licht zu setzen. Schreibt man nämlich stuvatā' r, so leuchtet ein, dass ā entweder ursprünglich oder die Verkürzung von ās oder ai sein muss. Da nun ein stuvatā oder stuvatās nach keiner Seite hin in die Construction passt, vielmehr durchaus ein Dativ in Uebereinstimmung mit nare erforderlich ist, so kann stuvatá r nur auf stuvatái zurückgeführt werden. Dies ist der zusammengezogene Dativ vom part. fut. pass. stuvatá laudandus statt stuvatā'ya.

Denselben Hergang zeigt súar dṛ'çīke I, 66, 5. 69, 5 sū 'ro dṛ'çīke IV, 41, 6. X, 92, 7. Die Formel umschreibt den Infinitiv in der Bedeutung „den Himmel zu schauen" und da die alte Vedensprache ausser gen. abl. auf as, acc. auf am nur den

Dativ im Inf. verwendet [1]), so muss dṛ́çikai d. i. dṛ́çikāya geschrieben werden. Keine Infinitivform auf ai ist weiblich, sondern ohne Ausnahme mn., was man schon daraus abnehmen kann, dass mit dem Infinitiv auf e oder ai nie ein subst. fem. attrahirt werden kann. Man darf nur sagen devī́m yájadhyai, aber nie devyái yájadhyai „die Göttliche zu verehren."

Auch in weiblichen Wörtern auf i begegnen wir einer zusammengz. Form des dat. sgl. nämlich ūtī́ = ūtáye oder ūtyái „zu Hülfe" I, 172, 1. 178, 1, II, 12, 14. IV, 25, 2. V, 30, 1. VI, 6, 1. VII, 57, 7. 59, 9. VIII, 57, 4. 86, 7 u. s. w. prá-ṇītī „um der Gunst willen" VII, 28, 3. vītī́ „zum Mahle" IX, 97, 49. Die Deutung verdanken wir Sāyana und wenn auch an einer oder der andern Stelle eine andere Auffassung möglich, so wird er doch in der Mehrzahl der Fälle Recht behalten. Es fragt sich zunächst, wie dieser Dativ zu erklären. Wir rufen uns zu dem Behuf die Pronominaldeclination ins Gedächtniss zurück. Sie bildet den Dativ sgl. durch das Suffix bhyam, hyam: streichen wir das functionslose am, so bleibt als wahres Suffix bhi, hi — túbhi dir máhi mir. uti + bhi giebt ūtíbhi, vereinfacht ūtíhi, woraus ūtī́ zusammenfliesst wie im Latein. mī aus mihi. Dies Dativsuffix bhi, hi mit dem Kennlaut der Mehrzahl versehen bhis, his wird im Plural Suffix des sogenannten Instrumentals ūtíbhis, bei Wörtern auf a (vergl. asmā́bhis) devā́bhis, devā́his und endlich dēváis, d. h. bhis, his verflüchtigt sich zwischen Vocalen zu is, dessen i mit dem i des Stammes natürlich verschmilzt wie im Singular. Und so gewinnen wir ein ūtī́ im dat. sgl. und ein ūtī́s im instr. plr. Die Bemerkung ist nicht überflüssig: „denn ūtī́ tritt in der Trštpause öfter als instr. plr. auf tuā́bhir ūtī́ II, 20, 2. sváyaçobhir ūtī́ I, 129, 8. yujiābhir ūtī́ VII, 37, 5. bṛhatī́bhir ūtī́ IV, 41, 11. puruvā́jābhir ūtī́ VI, 10, 5. ákavābhir ūtī́ I, 158, 1 u. s. w. Die zusgez. Form entspricht dem straff angezogenen Pausenfusse ∪ — —, der eben nichts anderes ist als die Verengerung des Dijambus. In der Sanhitā muss in den genannten Fällen der Visarga hinzugefügt und ūtī́:, oder nach

1) Der Infin. auf tum existirt noch nicht in der ältesten Sprache. Trotz der bunten Zeittafel der Hymnensammlung kann ich sein Vorkommen nur durch zwei Beispiele belegen dā́tum V, 79, 10. právoḷhum X, 2, 3.

unsrer Weise ūtí' geschrieben werden. Die Vernachlässigung des Visarga zeigt, dass die Form nicht mehr verstanden ward, aber auch dass der Visarga erst spätere Erfindung der Verfasser der Sanhitā im oben gedeuteten Sinne. Dieser zusgz. Dativ fällt formell mit dem zusgz. instr. sgl. zusammen, den ich hier zu behandeln hätte. Aus Mangel an Raum muss ich davon absehen, behalte mir aber vor seinen Ursprung, seine Form- und Begriffsentwickelung als localis, modalis, socialis und instrumentalis eingehender zu erörtern. Wir schreiten fort zur Betrachtung einiger zusgz. Formen des instr. plr.

I, 161, 14 sagt Dîrghatamas:

adbhír yāti varuṇas samudrái'.

Der Stollen ist in Trst. abgefasst, es fehlt aber 1 S. Sie wird leicht gewonnen durch Vocalisation des anlautenden y, also iāti, wie öfter bei dieser Wurzel, die sich dadurch als Weiterbildung von i verräth vermittels Aufnahme des Conjugationscharakters a. Aber adbhís und samudráis stimmen nicht im Geschlecht, obwohl sie zusammengehören. samudrá (sam + udra) ist adj. wasser-, wogen-, fluthenreich árṇas samudrám I, 117, 14. samudrā'n sarítas die fluthenreichen Ströme VII, 20, 2. Dazu lautet das fem. samudrí' plr. samudrías und mit Spaltung des i zu iy samudríyas z. B. hāvás samudríyas (acc. plr.) I, 25, 7. nadías samudríyas (acc. plr.) I, 55, 2. die wasserreichen Ströme, Fluthen, ā'pas samudríyas (nom. plr.) X, 65, 13. Daneben erscheint ein durch ia (mit Spaltung íya) weitergebildetes adj. samudría z. B. samudríyā' apás (acc. plr.) VIII, 65, 3. IX, 62, 26. árṇānsi samudríyāni IV, 16, 7. árṇānsi samudríyā nadī'nām die wasserreichen Wogen der Flüsse VII, 87, 1. rā'jā devás samudríyas (nom. sgl. m.) IX, 107, 16, wofür Sv. II, 208 schreibt samudryas d. i. samudrías ohne Spaltung als ältere Form. Ein angebliches samudrya giebt es eben so wenig im Veda wie ein agrya, wofür immer agria oder mit Spaltung agriya. Anders Benfey im SvGl. und Roth zu Nir. 12, 30. sowohl gegen die Metrik als gegen die alte Lautung, eine Gruppe gry giebt es noch nicht im Veda. Mit der Erkenntniss, dass samudráis ein Adj. ist, kehren wir zu adbhís samudráis zurück. Als ursprüngliche Form des instr. plr. erwies sich uns in Uebereinstimmung mit asmābhis ein devābhis und devāhis, woraus erst

devâis zusammenfloss. Auf einer spätern Sprachstufe wird der Vocal vor der Casusendung noch durch Zulaut gesteigert und man sagt devaibhis oder gewöhnlich geschrieben devebhis. Wenn nun im mn. es gestattet war ābhis oder āhis in ais zusammenzuziehen, während die Sprache daneben noch ein ebhis ausbildet, so muss man sich billig wundern, dass das fem. auf ā von der Zusammenziehung des ābhis, āhis in ais ausgeschlossen sein soll. In der That sind uns Fälle dieser Art aufbewahrt und dahin rechne ich unser Beispiel adbhis samudrâis für samudrā'bhis und der obige Stollen besagt nun „es schreitet Varuna durch die fluthenreichen Gewässer des Dunstkreises". Eine Bestätigung meiner Annahme finde ich ferner in der Verwendung von ukthá, das nichts anderes ist als das part. praet. von vac und mithin für uktá steht. Als selbständiger Begriff für Gebet, Spruch u. s. w. erscheint es meines Wissens nur im Plural (ukthā, ukthāni). Wir stossen aber auf Verbindungen wie medhâyā ukthā' (st. ukthâya) IV, 33, 10, wo es sich in Zahl, Geschlecht und Casus seinem Substantiv anschmiegt, mithin part. ist. medhā', matí u. s. w. bezeichnen an und für sich nicht „Lobgesang" sondern wie dhī, dhītí nur Gedanken, Andacht, stilles Gebet. Erst durch ukthá wird der innere Gedanke laut und es bildet ukthá die nothwendige Ergänzung zu dem genannten Begriff. Ich betrachte darum z. B. matíbhir ukthâis IV, 3, 16 als einen Begriff und sehe in ukthais den instr. plr. fem. st. ukthābhis. Bei Verbindungen mit gīrbhír ukthâis III, 51, 4. VI, 1, 10 ist es zweifelhaft. Wir haben damit die Möglichkeit gewonnen eine bis jetzt räthselhafte Wortform zu deuten. Ich meine das in den Scholien zu Pān. 7, 1, 10 angeführte nadyais = nadībhis. nadī f. durch Suffix a weitergebildet giebt nadía wie kanī' kanía (kanjā ist nur metrisch an einer Stelle IX, 56, 3) und nadíais davon der instr. plr. st. nadíābhis. Der Inder hat für i und u vor Vocalen keine besondere Zeichen, er verwendet dazu y und v, die, wie wir seiner Zeit sehen werden, ursprünglich Vocale waren vgl. im Latein. uua und vva für uva.

Eine besondere Betrachtung erheischen die überzähligen Stollen, deren Ueberschuss durch iva herbeigeführt wird. Es sind zunächst die Fälle, wo PtbW. unt. iva eine Elision der Silben am im um vor besagtem iva annimmt, um die überschüs-

sige Silbe zu entfernen. Nach den Freiheiten der Lateinischen Scansion lässt sich jedoch der Indische Vers nimmermehr modeln, ein Verschmelzen der Silben am im um mit dem folgenden Vocal läuft aller Analogie zuwider und ist darum auf keinen Fall zulässig. Die oben angeführten Stellen der Verschleifung sprechen nur scheinbar dafür: denn hier sind s, m zunächst ausgefallen und dann erst findet Verschmelzung oder Verschleifung statt. Man beachte wohl, dass der Pada in diesen Fällen kein m überliefert.

Der eigentliche Charakter des vergleichenden und mildernden iva ist va, der sich an den Pronominalstamm i hängt wie andrerseits an e (eva). Selbständig erscheint dies va fast nur mit Dehnung des Vocals (vā). Beide erkennt die Kāçikā zu Pān. I, 1, 11 im Sinne von iva an mit den Worten manīvoštrasyeti tu ivārthe va-çabdo (vgl. Raghuv. IV, 42 ed. Calc.) vā-çabdo vā bodhya: Auch das Prākrt kennt beide s. Vikr. S. 272 ff. u. 302. Das klassische Sanskrt dagegen kennt nur vā (upamāyām vikalpe Amar. III, 4, 32, 11 vgl. III, 5, 9) z. B. çuçubhe arundhatīsahāyo vā vasiṣṭha: „fulgebat is perinde atque Arundhatidis consors Vasisthas". Rām. I, 10, 37 Schleg. — snānīyavastrakriyayā patrornam vo-payujyate (d. i. vā-up°). Malav. 87. Besonders bietet Lalitav. Beispiele.

Während iva in gewissen Fällen demonstrativer Natur — katham iva wie so? —, vertritt doch eva nie das relative iva. Zwar liest Böhtlingk Nal. 20, 13 (18) angeblich aus metrischen Gründen mit der Calc. im 1sten Fusse tvam eva für tvam iva, dies beruht aber auf einem Vorurtheil. Allerdings befindet sich der Fuss ∪∪∪ — unter den bei den Metrikern verbotenen Füssen und die Praxis der klassischen Periode bestätigt dies s. Gildemeister's musterhafte Abhandlung über den Çloka Ztschr. für d. Kunde des Morgenl. V. S. 260 ff. Die Indischen Metriken stammen jedoch aus einer späten Periode der Indischen Philologie; an ihrer Spitze steht Çrutabodha und es ist nicht ohne Bedeutung, wenn die älteste Sanskritmetrik auf Kalidāsa zurückgeführt wird. Dies ist eben in dem Sinne zu verstehen, dass erst mit Kalidāsa die sogenannte Sanskritmetrik sich gegen die mancherlei Schwankungen der Vergangenheit und namentlich gegen die Maasslosigkeiten eines Bhavabhūti abschliesst. Ohne Widerrede gehört das alte Epos in eine frühere Periode,

in die wir die spätern Dogmen nicht übertragen dürfen. In der Vedischen Literatur ist noch keiner der verbotenen Füsse von der ersten Stelle ausgeschlossen und was den Fuss ⏑⏑⏓ — namentlich anbetrifft, so kommt er hundertweise vor und sein Erscheinen im alten Epos wird uns nun zum Belege für das Alter des Nalagesangs nicht minder als der dreitheilige Çloka. Es bleiben somit für die Bedeutung wie, gleichwie die drei Formen va, vā und iva. Beide va sind ein und dasselbe, nur verschieden an Gewicht wie die Augmente a und ā: wo eine Kürze erforderlich lies va, wo eine Länge lies vā.

Wir haben auf diese Weise das Mittel gefunden die durch iva gestörten Stollen zu heilen. Zuvor erörtern wir sein Verhältniss zum vergleichenden na. Bekanntlich verwendet die Vedensprache weit häufiger die Negation na als Vergleichungswörtchen. Es liegt also nahe eine Vertauschung des einsilbigen na mit dem zweisilbigen iva in allen den Stollen anzunehmen, wo durch iva eine überflüssige Silbe hervorgebracht wird. So scheint es. Beachtet man jedoch, dass iva an die Stelle von na tritt, weil dieses allmählich aus dem Gebrauch schwindet, dass ferner nicht alle Hymnen alt sind sondern verschiedenen Zeiten und somit auch verschiedenen Sprachperioden angehören, dass endlich na in der Uebergangsperiode durch das hinzutretende iva gestützt und gleichsam gedeutet wird — so schwindet die Wahrscheinlichkeit einer Vertretung des iva durch na, wenn es nicht etwa durch verbessernde Hände in den Text geschoben, um das Zusammenstossen zweier i zu vermeiden oder aus sonstigen Gründen. Dies trifft zu in vājī' ná IV, 3, 12. sinhó ná I, 174, 3. vā'r ná IV, 19, 4. An diesen paar Stellen empfiehlt sich die Vertauschung des na mit iva, um das Versmass herzustellen. In die Uebergangsperiode fällt die vorher angeführte Verbindung beider iva ná oder ná iva und vā ná, vā ná oder ná va, ná vā. z. B. X, 29, 1. vā ná stelle ich in dem verstümmelten Texte IX, 97, 52 her bradhnáç cid átra vā vā'to ná jūtá'. Der spätere Ausdruck der Vergleichung wird dem frühern der Ausschliessung hinzugefügt, um den negativen Ausdruck, dessen Gebrauch zu schwinden beginnt, durch den positiven Ausdruck der Vergleichung zu deuten und zu stützen. Sie bilden zusammen nur einen Begriff. Hymnen aber, in denen diese Doppelbezeichnung statt findet,

haben keinen Anspruch auf ein hohes Alter. āçúm ná cakrám rathíā-iva ránhiā IV, 1, 3. ná-ayám áśvāvidáthāni-iva sátpatis I, 130, 1, rátham ná táṣtā-iva (sám hinoti) I, 61, 4. paçúm ná naṣṭám iva dárçanāya I, 116, 23. çū́rā-iva-íd yúyudhayo ná jagmayas I, 85, 8. çiçum ná pipyúṣī-iva I, 186, 5. máyā-iva-ā́po ná tíṣyate babū́tha (yáthā) I, 175, 6. úṣo dadṛśé ná púnar yatī́ va VII, 76, 3 u. s. w.

Mit der Erkenntniss dass es ausser iva noch ein va und vā von gleicher Bedeutung giebt, gehen wir nun zu den Beispielen über, wo iva das Versmass stört, ohne dass durch Vocalverschmelzung und dgl. geholfen werden kann. Den schlagendsten Beleg für unsere Darstellung bietet Rv. VII, 2, 6, wo es heisst: utá yoṣáne divié mahī́ na' uṣásānáktā sudúgheva dhenú'. Und die beiden hehren himmlischen Jungfrauen, Morgenröthe und Nacht, gleichwie eine schönmilchende Kuh" u. s. w. Aufs unangenehmste wird der Leser berührt durch den sinnstörenden Vergleich der beiden Jungfrauen mit einer schönmilchenden Kuh. Subject, Attribute, Praedicat stehen im Dual und dennoch löst der Pada sudúgheva auf in sudúghā-iva und darauf führt auch die Lesung dhenú: der Sanhita. Die Gedankenlosigkeit dieses Verfahrens liegt auf der Hand und wir fürchten nicht auf Widerspruch zu stossen, wenn wir lesen sudúghe va dhenū „wie zwei schönmilchende Kühe" [1]). Der Visarga erweist sich hier als eine Zuthat der Redactoren, dem ursprünglichen Texte war er fremd. Damit hätten wir dem Sinne Genüge gethan und zugleich das bisher im Veda vermisste va gewonnen. vā = iva findet sich öfter III, 4, 4. 6, 6. V, 41, 15. VI, 3, 8. X, 70, 5 und sonst, auch vom Scholiasten anerkannt mitrā'ya vā II, 34, 4. Sāy. vā-çabda upamārthe.

Das vorhin gewonnene va für iva setze man in seine Rechte wieder ein in folgenden Stellen:

I, 97, 8 síndhum va.
130, 6 átyam va.
141, 11 raçmī'ṅr va vgl. panī'ṅr vácobhis VI, 39, 2. sákhī'ṅr yo IV, 35, 7 [2]).

1) IV, 33, 10 lässt sich dagegen nicht einwenden. Die Parallele ná mitrám bezieht sich wohl auf eine Mehrheit, schliesst sich aber der grammatischen Form derselben an. asmé ist dat. loc. sgl.

2) d. h. y, v haben die Vorrechte der Vocale, daher die Schreibart dh vor y und v falsch. Schreibe z. B. milhvā'n I, 27, 2.

II, 13, 4 rayím va.
IV, 18, 5 avadyám va.
32, 23 kanīnaké va babhrū (du. f.).
V, 54, 6 cáxur va.
VII, 41, 6 rátham va oder vā.
59, 12 urvārukám va.
VIII, 80, 3 çánair va çanakáir iva.
X, 84, 2 agnír va. Eben so AV. 4, 4, 6 dhánur vā. 6, 20, 1 agnér vāsya.
146, 2 āghātíbhir va.
149, 1 áçvam vādhuxat (va- oder vā-ádh°).
4 pátir va.
166, 2 índro vǎ-árišta.
173, 2 beidemal va st. iva.

Nicht alle Stellen lassen sich auf so einfache Weise herstellen: wir wenden uns nun zu solchen Stellen, die einer eingehenden Erörterung bedürfen.

I, 25, 17 hóteva xádase priyám.

Benfey macht bereits gegen Roth und Müller geltend, dass xádase wegen des Accentes nicht Spruchform (temp. fin.) sein könne. Der Einwand ist richtig, die Construction nun aber ungrammatisch, denn nie kann der Infinitiv sein Subject oder dessen Apposition im Nominativ zu sich nehmen, sondern durch Anziehung nur im Dativ. Folgende Beispiele mögen dies erhärten drçé víçvāya sū'riam „auf dass Jedermann die Sonne erblicke" I, 50, 1. sómam vīrāya píbadhyai „auf dass der Held den Soma trinke". VI, 44, 14. índrāya pā'tave sunú sómam, „auf dass Indra trinke" I, 28, 6. sómam índrāya vāyáve píbadhyai „auf dass Indra und Vāyu den Soma trinken" VII, 92, 2. Den geforderten Dativ stelle ich her, indem ich hótre va verbessere „auf dass er (Varuna) wie ein Hotar den lieben Trank schlürfe". Offenbar haben die Redactoren und Padaverfertiger va nicht erkannt und indem sie durchaus iva suchten sich zu dem Nominativ hótā-iva verleiten lassen. Eine ähnliche besonders in grammatischer Hinsicht interessante Stelle lesen wir

III, 18, 1.

bhávā no agne sumánā' úpetau
sákhā-iva sákhye pitáreva sādhú'.

„Sei uns wohlgeneigt, o Agni, bei deinem Nahen wie der Freund dem Freunde, wie —".

Der Pada löst pitáreva auf in pitárā iva, wodurch alle Construction aufgehoben wird. Das voraufgehende sákhye zeigt welchen Casus wir bedürfen. Lies pitáre va sādhús „wie der Sohn dem Vater". pitáre ist alter Dativ statt pitré. Nicht selten muss in den schwachen Casus der W. auf tar das geschwundene ursprünglich betonte a (vgl. loc. pitári) wieder aufgenommen werden, um das Versmass herzustellen. Daraus ergiebt sich eine doppelte Declination wie im Griechischen:

g.	pitáras	*πατέρος*
	pitúr	(*πατρός*)
d.	pitáre	*πατέρι*
	pitré	*πατρί*
	du.	
genloc.	pitáros	*πατέροιν*
	pitrós.	

Aus der ursprünglichen Form des Genetivs pitáras entsteht durch straffes Anziehen pitárs, nach Abfall des s pitár, woraus durch Einfluss der schliessenden liquida pitúr ward. Es bewahrt also den mittleren betonten Vocal und stellt sich somit zum griech. *πατέρος*. pitáros gen. loc. du. ist zu lesen I, 31, 4. 9. 124, 5. 140, 7. 146, 1. 160, 3. 185, 2. II, 17, 7. III, 5, 8. VI, 7, 4. 5. VII, 6, 6. IX, 75, 2. X, 8, 3, 7. 31, 10. 32, 3. mātáros III, 2, 2. V, 11, 13. VIII, 49, 15. vgl. janitárī st. janitrī́ f. II, 13, 1. avitárī st. avitrī́ f. VII, 69, 2. 96, 2 — ja sogar dhartári n. st. dhartr̥ II, 23, 17. IX, 86. 42. mit der Bedeutung das Stützende, die Stütze wie dharúṇa n. [1]).

I, 166, 1.

aidhéva yā́man marutas tuviṣvaṇa'
yudhéva çakrās tavisā́ṇi kartana.

Die Auflösung des Pada in aidhā-iva und yudhā-iva läuft dem Sinne zuwider. Das gemeinschaftliche Praedicat ist taviṣā́ṇi

1) Dies veranlasst mich auf die fehlerhafte Lesung sthātr̥̄ṇ carátham I, 72, 6 aufmerksam zu machen. sthātr̥n kann sich nicht auf pāçūn beziehen, sondern gehört zu carátham, dessen ursprüngliche Form çcar° herzustellen und zu lesen sthātr̥' (n.) çcarátham das Unbewegliche (Todte) und das Bewegliche (Lebendige).

kartana „übt eure Kraft, ihr Rauschende" d. i. blast als wolltet ihr anfachen das Opferfeuer, zeigt eure Kraft als ginge es in den Kampf. Lies aidhé va und yudhé va, beide sind Infinitive, aidh ist nichts als die Wurzel idh + ā „anzünden, entzünden, anfachen".

I, 184, 3 çriyé pūšan išukṛ'teva devā'.

Roth hält išukṛ'teva, für verdorben und will dafür íškrta lesen (s. Ptb. W. unt. kar + is) d. i. zugerüstet, ausgerüstet. Dem widerspricht jedoch der Accent, das Versmass und wie ich glaube auch der Sinn. Ich halte die Lesart für unverdorben. Zunächst trenne ich išukṛ'te va, so dass es sich als dat. zu çriye gesellt. Ausserdem leite ich kṛt nicht von kar, sondern von kart schneiden, zerreissen ab. Der Dichter schildert die Macht der Schönheit, indem er sie darstellt als die Herzen der Männer wie ein Pfeil verwundend (çriyé išukṛ'te va).

II, 6, 7 giebt jánye va als loc. einen vortrefflichen Sinn „wie gegen Stammesgenossen".

II, 33, 6 ghṛ'ṇī-iva oder ghṛ'ṇī va ist loc.-instr. (vgl. cā'rū I, 72, 2. purū' I, 166, 3) = bei, in der Hitze. Die Parallele mit VI, 16, 38 passt nicht formell und kann nicht massgebend sein. Während unsere Stelle weiter keiner Erläuterung bedarf, muss in der angezogenen Stelle VI, 16, 38 der gen. ghṛ'ṇes durch die formelle Parallele mit te entschuldigt werden: denn Schatten d. i. ein kühler Ort kann nicht der Hitze beigelegt werden und ghṛ'ṇī = ghṛ'ṇā wäre auch da logischer. Ueberdies stört ghṛ'ṇer iva das Versmass.

II, 39, 4 lies yugé va nā'bhye va, denn es sind du. neutr.
39, 6 l. nā'se va, du. v. nā'sā f.; ein sonst nicht zu belegendes nās f. also unnöthig.

III, 33, 2

áščā samudrám rathyèva yāthas.

Subj. sind 2 Flüsse fem., der Padap. löst auf rathíā-iva d. i. du. vom adj. rathī': vergleicht man aber III, 36, 6 ā'pas samudrám rathyèva jagmus so empfiehlt sich dort rathíe va und hier rathíā'-iva jagmus, d. i. rathíe du. f. und rathíās nom. plr. v. adj. rathía zu Wagen fahrend, wallend.

IV, 27, 3

áva yác çyenó ásuvanīd ádha dyó'
ví yád yádi vā'ta ūhús púrandhim

srjād yád asmā áva hā xipáj jyā́m
krçā́nur ástā mánasā bhuranyán.

Vorstehende Strophe hat bereits A. Kuhn in seinem reichhaltigen Werke „Herabkunft des Feuers und des Göttertranks" Berlin 1859 übersetzt, gesteht aber dass die 2te Zeile ihm „vollständig unverständlich" sei. Die erste Zeile besagt „als der Falke vom Himmel herabrauschte nicht schrie, wie Kuhn übersetzt). In der 2ten Zeile ví yád yádi vā́ta ūhús púrandhim fehlt das Subject zu ví ūhús. Der Padap. löst vā́ta auf in vā átas und zieht vā zu yádi = yadiva oder, was aber keine Gedankenverbindung giebt. Ich fasse vielmehr yád yádi zusammen und sehe in der Verdoppelung eine Steigerung des einfachen yád „als" (s. Vikr. S. 306) d. h. ich fasse yád yádi im Sinne von sobald als oder grade als. Dies giebt zunächst den Sinn: sobald sie den Somaträger forttrugen. Aber wer trägt ihn fort? Es ist nicht schwer aus den vorhergehenden Worten utá vā́tān atarat zu errathen. Es sind eben die Winde. In der That wenn wir váta nicht in 2 Worte zerlegen, sondern es als einfach betrachten mit vernachlässigter Länge am Ende (s unten), so bedarf es nur einer kleinen Nachhülfe das verlorene Subject dem Texte zurückzugeben. Man lese vā́tā „die Winde". Der Falke rauscht vom Himmel herab, vom Himmel der oberhalb des Dunstkreises sich befindet und darum avātá windlos ist wie der *νέμεος αἰθήρ* bei Homer Il. 8, 556. Die Winde hausen erst im Dunstkreise. Am Anfange desselben schwingt sich der Falke auf die Winde d. h. bedient sich ihrer als Vehikel (vgl. vā́tasya pátman ráthiasya V, 41, 3) und es heisst also: sobald die Winde des Dunstkreises ihn auf ihre Schwingen nahmen, um ihn fortzutragen, da greift der lauernde Krçānu den Falken an mánasā bhuranyán, vor Wuth tobend. Es scheint mir hier mánas vollständig dem griech. *μένος* zu entsprechen. √bhur furere, griech. *πορφυρ-* altind. jarbhur mit Doppelung wie babhūva, sasūva bezeichnet heftige Bewegung mit Geräusch: tosen, toben, stürmen, brausen; vergl. Russ. burja Sturm, burnij stürmisch. Homer gebraucht *πορφύρεον κῦμα* von den tosenden Wogen der Flüsse und des Meeres Il. 21, 326. Im bildlichen Sinne überträgt es Homer aufs menschliche Herz *πολλά δέ μοι κραδίη πόρφυρε* Od. 4, 427. 572, 10, 309. *πολλά οἱ κραδίη πόρφυρε* Il. 21, 551. Von der

W. bhur stammen im Altindischen bhurana, bhuranyú, bhuranyáti, ja ich vermuthe auch bhūri, wenn es das wogende Dunstmeer bezeichnet wie I, 185, 2. várunasya bhūres I, 184, 3. vgl. devāya bhūrnaye von Varuna VII, 86, 7.

Sowie in vorstehender Str. irrig ein vā angenommen war, so in der folgenden iva.

V, 25, 7 máhiśīva tvád rāyás (úd īrte) aus: oder von dir strömt Reichthum. Als Bild zu tvád muss máhiśīva die Auffassung im Abl. ermöglichen. Wir fügen zu dem Ende ein t hinzu, das vor der folgenden Gruppe tv ausgefallen. máhīśīvat „wie aus einer Kuh" giebt die richtige Parallele. So nehme ich auch IV, 41, 2 in ávobhir v ā m^{0} den Verlust des Anusvāra an und lese vām für vā. Nur mit Hülfe der Götter überwindet der Fromme seine Widersacher. vā hebt geradezu diese Bedingung des Sieges auf und nur der Sieg macht ihn berühmt.

VI, 67, 3

sám yā́ apnasthó apáseva jánān
çrudhīyatáç cid yátatho mahitvā́.

Die Strophe leidet an mancherlei Fehlern in den Hdschr. und Drucken: in der Sanhitā bei Aufr. apaséva (falsch accentuirt), bei Müller apta: stha: Druckfehler, bei Roth (PtbW. unt. apna: sthá) çudhīyatás st. çrudh^{0}. Endlich bleibt bei allen yatatho ohne Accent, wiewohl es im Relativsatze steht (sám yā́ yatathas). Den Dual yau und die unvedische Schreibweise apna: stha mit Visarga habe ich entfernt. Der Pada löst apáseva auf in apásā iva und Roth übersetzt „wie der Gutsherr durch den Schaffner". Vergebens sieht man sich nach dem Gegenstande der Parallele um, sie steht geradezu in der Luft, oder die beiden Götter müssten sich eines Vermittlers zur Verleihung ihrer Gaben bedienen. Da dies jedoch nicht der Fall, müssen wir den Ausdruck anders deuten, um dem Bilde seinen Gegenstand zu gewinnen. Mitra und Varuna treiben die Lohnsuchenden (çrudhīyatás) an zu frommen Werken wie ein Gutsherr die Leute zur Arbeit d. h. wie im Leben der Mensch um des Lohnes willen arbeiten muss, eben so erwirbt er sich Ansprüche auf die Belohnung der Götter nur durch fromme Werke. Es leuchtet nun ohne Schwierigkeit ein, dass apáseva in apáse va aufzulösen. apás aber ist eine Nebenform zu ápas (Werk, Arbeit), zu dem es sich verhält wie çaktí zu çákti, aparám zu áparam,

agriyá zu ágriya, yuyám dáxam ābhúvam úpa yunjāthe apás I, 151, 4 ihr vereinigt die Kraft und das Vollbringen. I, 31, 8 wird apás sogar vom Dichtwerke gebraucht rdhyāma kárma apásā návena „durch einen neuen Hymnus". PtbW. zieht diese Stelle zum adj. apás, gewiss irrig. Eben so wenig kennt es ein apás f. Wasser z. B. apási svásrnām [1]) III, 1, 3. 11. plr. apásas die fliessenden Wasser (s. apás adj. 3), apásām und apásu st. apássu VIII, 4, 14. Das Suffix as ist eine Erweichung aus at, das vor bhis, bhyas wieder auftritt dah. úsadbhis von úsas, mādbhis von mās und adbhis st. apadbhis aus einer zusgz. Form apt st. abdbhis. — Die angezogene Strophe übersetze ich „die ihr, wie ein Gutsherr die Leute zur Arbeit (apáse va), die Lohnsuchenden antreibt zu frommen Werken (apáse).

Es bleibt noch übrig einige Fälle zu besprechen, wo auslautendes s (r) spurlos verschwunden. Wir haben bereits wiederholt angedeutet, dass in der frühsten Periode is, us vor Vocalen eben so behandelt ward wie as d. h. dass s abfiel. Dieser spurlose Abfall des s findet besonders vor Zischlauten statt und ist durchaus Regel vor Consonantengruppen, deren Anlaut ein Zischlaut, vor st, sth, sm, sy, sv, çn, çr u. s. w., selbst dann, wenn ursprüngliches r durch Einfluss eines folgenden Zischlauts erst in s übergegangen z. B. savita stavádhyai d. i. savitar voc. VII, 37, 8.

I, 34, 5 sū́re duhitā́. Benfey hält sū́re für den loc. von

---

1) svásar = sva + √sar von selbst gehend dah. Beiwort des Wassers, der Luft und des Lichts — denn svayám átkais pári dīyanti yahvís in selbsteigener Bewegung schweben die Wasserdünste etc. II, 35, 14 s. Ptb. W., woselbst unsere Stelle zu átka Gewand, Hülle d. i. vatka √vat = vas induere mit Unrecht gesellt wird.

svásar f. 1) Beiw. der Flüsse III, 1, 3. 11. 33, 9. I, 164, 3. VI, 61, 9. sindhūnām svásrām I, 65, 4. 2) Beiw. der Winde, Luftströme = svasr't I, 64, 11. 87, 4. 3) Beiw. der Lichtströme saptá svásr̄r árušīs X, 5, 5. I, 62, 10. saptá svásāras = harítas VII, 66, 15. Dann auf die beim Opfer geschäftigen (apásas) Finger übertragen dvís pánca svásāras IV, 6, 8. Auf menschliche Verhältnisse bezogen bezeichnet svásar f. 1) die sich von selbst d. h. frei bewegende Tochter des Hauses im Gegensatz zu den Dienstmägden und wird zur allgemeinen Bezeichnung für Schwester. 2) ὄαρ st. Fόαρ bei Homer (nicht im Veda) die freischaltende Herrin des Hauses, daher Frau, Gattin. Die Hausherren heissen im Veda purassádaç çarmasádo vīrā's I, 73, 3.

sūra, weil jan mit loc. construirt werde. Dies könnte gelten, wenn jātā' stände, auf duhitā findet es keine Anwendung. Mir scheint sūre ein Fehler der Sanhitaredactoren zu sein für sūrod° „Tochter des lichten Himmels" wie VII, 69, 4. vgl. duhitā divojā's VI, 65, 1. divó duhitā' I, 124, 3. V, 80, 4. VII, 75, 4. 78, 4. I, 48, 8. 9. 92, 7. 113, 7. 123, 3. IV, 52, 1. V, 79, 2. 9. 80, 5. 6. VI, 64, 4. 5. 65, 6. duhitā' sūriasya I, 116, 17. 117, 13. 118, 5. Den Sanhitaredactoren scheinen die abhängigen Casus von svar, das die Indischen Philologen für einsilbig und indeclinabel halten, bereits unverständlich gewesen zu sein. Selbst die Accentsetzer begehen den Fehler den Dativ sūré zu accentuiren, als ob das Wort einsilbig wäre IV, 3, 8. Dem Gen. sū'ras begegnen wir IV, 41, 6 sū'ro dr̥çíke als infin. = súar dr̥çíke I, 66, 5. 69, 5. sū'raç cakrám I, 130, 9. 174, 5. IV, 16, 1. sū'ro arcisā V, 79, 9. sū'ro hárito nr̥n I, 121, 13. und sonst. bhava' s° I, 31, 3. musāyá s° I, 175, 4. vulia' ç° das. múhu' k° (!) IV, 20, 9. açatrú' aryás V, 2, 12. trí dhánua' (so l.) yójanā I, 35, 8. Oefter müssen s, r und Visarga in der Ansilbe der Pausenfüsse gestrichen werden z. B. sujātā'sa' sūráyas V, 6, 2. ā'yu' gántos I, 89, 9. ā'yu' dasrā' III, 49, 2. pr̥thú ścadís (so l.) I, 48, 15. maghávadbhya' çárma I, 58, 9. vándiebhi' çūšáis V, 41, 7 u. s. w. Dagegen stossen wir auf Fälle, wo r eingeflickt worden zur Vermeidung des Hiatus, als: trír áhā st. trī áhā I, 116, 4. trír uttamā' st. trí u° III, 56, 8. trír r̥tā'ni st. trí r° X, 122, 6.

Die übrigen Ausschreitungen fallen nicht mehr der Lautung anheim, sie sind mehr oder weniger Verdrehungen und Verderbnisse.

I, 53, 2 lies prádivó 5 kāmadarçana'. In alten Liedern trifft sich die Verschmelzung (nicht Elision) des kurzen a mit vorhergehendem o so gut als gar nicht, sie tritt vielmehr erst in jüngern auf. Aus der Verschmelzung erklärt sich naturgemäss der Uebertritt des Accents auf o, denn beide Wörter treten dadurch in Lauteinheit. Sobald wirklich Elision statt findet wie nach e, sollte der Accent nicht übergehen können, da sich die Laute ja nicht vermählen. I, 52, 9 súar nr̥šā'co mamúto 5 madann ánu wird nothwendig, nicht etwa svár — ámadan — denn es giebt in den Zehnbüchern kein einsilbiges svar, nicht einmal metrisch, sondern ohne Ausnahme nur ein zweisilbiges mit dem

Tone auf der ersten Silbe (súar). Eben so ist das spätere suargá im 10ten Buche durchaus dreisilbig suargá X, 95, 18. Mit diesem súar hat aber svaría adj. (von √svar schwirren, sausen, tönen) nichts zu schaffen. Es ist Beiwort 1) des Donnerkeils I, 32, 2. 61, 6. 121, 4. V, 30, 8. 56, 4. VII, 104, 4. 2) in naheliegender Uebertragung brausend, stürmend, ungestüm Beiwort Indra's I, 62, 4. svaríam suvájram IV, 17, 4 u. s. w. vgl. svarí, svárita, svárá.

Das Augment muss übrigens öfter gestrichen werden; die Textordner haben es wo nur möglich eingeflickt oder angenommen. mádan ánu reichte im obigen Beispiele vollkommen aus.

I, 67, 5 streiche das zweite utá und lies dafür u.

69, 4c tilge yád und ziehe in der Construction das yád der folgenden Zeile auch hieher.

88, 1b streiche yāta (Aufr. schlecht yātha), das gemeinschaftliche Praedicat ist ā — ā — pāptatā. Uebrigens ist die Strophe eine Mischung von 3 elfsilbigen Stollen mit einem achtsilbigen. Lies mit Spaltung 'd pápatatā sumāyā'.

133, 6c wirf çúra heraus. Um den Kehrreim (refrain) augenscheinlicher zu machen ist es aus f heraufgenommen.

I, 161, 8a streiche iti und lies pibatābravītana.

II, 18, 5b tilge ā am Anfange.

35, 7c 13c tilge das unnütze versstörende so.

III, 55, 17 lies anyó 5 nyasmin.

59, 2d lies ánho 5 çnoty ántito.

IV, 1, 2a tilge den eingeflickten Vocativ agnā und vgl. v. 3.

19, 5b ráthā iva prá yayus sākám ádraya'.

giebt in der sonst reinen Trschtubh dieses Psalters einen zwölfsilbigen Stollen und da auch kein passender Sinn sich ergiebt, so steckt, wie ich vermuthe, in den gesperrten Worten ein Fehler. Die Scholien erklären dieselben mit 'marútas', was höchst glaublich. Der Wortlaut widerspricht, ich schlage vor 'sākamúxa' zu lesen. Dies ist (vgl. sākamúxe ganāya VII, 58, 1) neben brhadúx (vgl. brhadúxo marútas „die starkträufelnden Marut" III, 26, 4.) Beiwort der Winde, die den Regen herbeiführen und darum mit Recht uxánas „Träufler" heissen V, 52, 3. Merkwürdig dass auch IV, 3, 6 in demselben Worte eine Verderbniss vorliegt: párijmane nā satiāya xe ist metrisch mangelhaft und

da xe an sich keiner Deutung fähig — des Scholiasten Erklärung durch prthivyai, als ob die Sanhitā xmé oder xáme läse, ganz willkürlich —, so erhalten wir die fehlende Länge dadurch, dass wir sowohl dem Sinne angemessen als dem Verse entsprechend uxné (dat. von uxán) lesen, „dem herumwandelnden Nasatya, dem träufelnden". Nā́satya, rudrá, víšnu, evayā́ marut sind lauter Benennungen des Chefs der Winde vršabhó marútvān. II, 33, 6. evayā́ marut ist zus. geschrieben aus evayā́m marút, wobei der Anusvara eingebüsst wie in narāçansā. evayā́m aber entspricht den oben angeführten gen. plr. sthātā́m, devā́m, cárathām. Dagegen vertritt V, 41, 16 in evayā́ m⁰ der Anusvara ein n, lies evayā́n marútas (acc. plr.).

V, 52, 14 lies áśca — rše und dhrsnúojasā wie maróto dhrsnúojasas II, 34, 1 statt dhrsnava ójasā der Sanhitā, was gegen Vers und Sinn. Streiche Ptb. W. 1 abhibhūtyójas, lies abhíbhūti (adj.) ójas IV, 41, 4 und das adj. Bah. accentuire und lies abhíbhūtiojas. Auch verbessere abhī́ti für ábhīti.

VI, 10, 1b tilge die in den Text gekommene Randglosse agnim.

15, 14 tilge am Anfange agne, das nur eine Erklärung zum voc. adhvarasya hotar.

17, 7b. Der Voc. indra vor stabhāyas unnöthig, stört nur das Versmass.

18, 6 tilge das Augment und lies vitantasā́yio bhavat samátsu vgl. VI, 45, 13. Die Doppelconsonanz yy kommt nur einmal in den ersten 7 Büchern vor und zwar in dem sehr jungen Hymnus I, 129, wo v. 2 daxā́yyas zu sprechen. Im 8ten Buche nur das Patron. váiyyaçva VIII, 23, 24. 24, 23 (váiyyasva bei Aufr. Druckfehler). Erst im 10ten Buche begegnen wir Fällen wie rayyā́ X, 19, 7. máyy āçís X, 128, 3. hrdayyáyā (nur metrisch) X, 151, 4. arayyam (metr.) X, 155, 2. Wahrscheinlich auch mahayā́yyāya, wenn man am Anfange tuā́m spricht X, 122, 7.

VI, 18, 12a tilge prá am Anfange. Es scheint aus Versehen aus dem folgenden Verse heraufgenommen zu sein, da es theils das Versmass stört theils einer Verbindung mit der W. rapç widerstrebt.

23, 5 hat 1 Silbe zu viel. Am leichtesten tád zu entbehren.

26, 2 wieder ein unnützer Vocativ (indra) eingeschmuggelt.

Schafft man ihn fort, wird das Versmass hergestellt tuám vṛtréṣu sátpatim tárutram.

26, 7 l. tvā́ st. tváyā.

75, 18c tilge te als erklärende Glosse zu urós.

VII, 39, 3b lies urā́-antárixe Pada urau ı ant°. Der loc. sgl. der männlichen und sächlichen Wörter auf i und u hat das Suffix ā, vor dem das Stammsuffix verdrängt wird. kaví-kavā́, urú-urā́, ā wird dann zuerst umgelautet in au endlich in o als: sā́nā, sā́nau, sā́no vgl. hernach gen.-loc. du. auf ās, (aus), os. VII, 61, 3d lies yató ऽ nimišam.

104, 15a tilge asmi das sich aus der 1 sgl. murī́ya ergiebt.

VIII, 3, 21 vermuthlich divi einsilbig zu lesen. Vergleicht man dyā́m und dyás (= divas) X, 108, 5, so scheint ein metrisches dyi im loc. möglich, muss aber in die spätere vedische Literatur verwiesen werden. Vgl. ā́dyas II, 13, 9 statt dessen ich ā́ diás „vom Himmel her" lese; im gen.-abl. auch diáus st. diós VIII, 89, 2. diáur abhī́ke vom Himmel I, 71, 8. 5, 37 soll Bṛhatī (8 + 8 + 12 + 8) sein, cd sind aber um 1 oder 2 S. zu lang, es leidet überhaupt an allerlei Ausschreitungen.

19, 37a utá me prayíyos v° hat 1 überschüssige Silbe, vermuthlich me zu streichen.

40, 6 tilge die Glosse vásu.

VIII, 50, 8 stört vípravacasa' das Versmass im Pausenfusse. Um die überschüssige Silbe zu entfernen l. °vacā'. Die mehrsilbigen Formen des Wortes vacas gestatten nämlich Zusammenziehung, die aber von den Redactoren wieder aufgelöst ward und nun das Versmass stören, oder wo nicht erkannt durch andere Formen ersetzt ward. So lesen wir in der Sanhitā návyasā váca: in der Pause II, 31, 11. VI, 48, 11 neben návyasā vácasā in der Mitte VI, 62, 5. Offenbar muss in jenen Stellen váca: als Instrumental gefasst werden, was aber die Form nicht zulässt. Die Behandlung der Pause wird darthun, dass in derselben die Vocallängen öfter vernachlässigt und dann ohne Berechtigung der Visarga hinzugefügt ward, sobald dadurch irgend welche gram-

matische Casusform sich gewinnen liess. So hier. Man stelle her návyasā vácā zusammengezogen aus vácasā. Dasselbe findet statt I, 26, 2 in demselben Wort divítmatā váca: lies vácā. Demgemäss stellen wir VIII, 50, 8 vípravacā: zsgz. aus °vacasa: her. Einen ähnlichen Vorgang erkenne ich in víbhūtaya: I, 166, 11a. Daselbst heisst es:

mahā́nto mahnā́ vibhúo víbhūtaya:

Die letzten Worte stimmen nicht zu den beiden vorhergehenden, man erwartet víbhūtyā d. i. víbhūtiā und so dürfte in der That herzustellen sein. Die ungeschickte Verbesserung víbhūtaya: verdankt ihren Ursprung, wie mir scheint, nur der Vernachlässigung der Vocallänge in der Aussilbe. Die Redactoren der Sanhitā wussten mit einem víbhūtya nichts anzufangen, sie brachten es in der Noth mit vibhúo in grammatische Uebereinstimmung, gaben dem t vollen Schriftkörper und fügten den Visarga hinzu. Eine ähnliche Erscheinung beobachten wir in mahás und návyas, die Deutung bietet aber grössere Schwierigkeit. mahás nämlich erscheint in Verbindung mit gen. sgl. mahá ṛtásya II, 23, 17. VI, 49, 15. VII, 64, 2; mit instr. sgl. mahá: çármaṇā I, 22, 11 mahá ūtī́ VII, 25, 1. mahó jyótiṣā II, 34, 12. mahó vájreṇa I, 121, 11; mit dat. sgl. mahó rāyé IV, 31, 11. V, 15, 5. VI, 1, 2; mit instr. plr. mahó vā́jebhi: IV, 22, 3; mit nom. du. yā́ mahás tasthátur árvatā-iva I, 155, 1. 153, 1; mit n. plr. mahá: çárdhāṅsi V, 87, 7. maháç caranti vápūṅsi III, 57, 3. — návyas tritt uns in der Form návyo auch vor u entgegen in návyo uktháis I, 61, 13 und návyo arkáis I, 62, 11. beide im Pausenfusse des elfsilbigen Stollens (∪ — —). Andere Beispiele habe ich mir leider nicht gesammelt. návyo erklärt Roth (Ptb. W. unt. návya) an der zweiten Stelle für nom. plr. f., mir völlig unverständlich. Benfey sieht darin einen Anlauf zur karmadhāraya-Zusammensetzung d. h. er lässt beide Wörter getrennt von einander bestehen. Es widerspricht die Verschiedenheit der Casus. Die Sache liegt meines Ermessens ganz anders. Man darf zunächst nicht übersehen, dass

návyo ukthái: wie návyo arkái: in der Pause stehen, dass mithin die drittletzte Silbe eine Kürze enthalten muss, um den Schlussfuss ∪ — — zu gewinnen. Zu dem Behuf müssen wir o fortschaffen und durch seine Kürze a ersetzen (o u streitet überdies gegen die Sandhigesetze) navya ukthái: und navya arkái: geben den richtigen Schlussfuss. Nun schreibe man ohne Bedenken beide zusammen und man erhält eine regelmässige Zusammensetzung navyaarkai: und navyaukthai aber mit Spaltung st. navyārkai: und navyokthai:. Ich kann mich hier der Beispiele enthalten, da in einer folgenden Abhandlung die Sache weitläufig erörtert wird und begnüge mich hier mit der Erklärung dass Fälle der Art ganz gewöhnlich sind. Doch kann ich mich nicht enthalten die Sanhitāzustutzer zu berücksichtigen. Die Zusammensetzung mit ihren klaffenden Vocalen war ihnen anstössig. Von der Zusammenziehung hielt sie das Versmass oder auch die doppelten Accente ab, wenn solche schon bestanden und nicht erst, wie ich glaube, von ihnen selbst herrühren. Von denselben Leuten wird auch die Verwandlung des a in o ausgehen, als ob ein navyas vorläge. Zur richtigen Würdigung des Verfahrens der Redaction, wie sie sich allmählich in den Schulen vollzog, tragen solche Beispiele wesentlich bei und sind geeignet die Vorurtheile zu zerstreuen, als ob der Vedentext in ursprünglicher unveränderter Gestalt auf uns gekommen. Wir begegnen falschen Bildungen wie khādínam st. khādíam VI, 16, 40 um den Hiatus zu vermeiden, Verkürzungen wie púrandhim st. púrandhiam aus demselben Grunde I, 134, 3. Auch offenbare Schreibfehler haben sich als feste Lesart in der Sanhitā eingenistet z. B. vájram st. vrajám IV, 20, 6 vgl. v. 8 utá vrajám apavartā'si gónām [1]) Umgekehrt vrajā'-iva st. vájrā-iva V, 64, 1.

Was sollen wir nun endlich zu dem proteusartigen mahás sagen? Der instr. sgl. und Dual erklären sich

1) Ptb. W. führt weder ādartár noch apavartár noch abhinetár etc. als selbständige nomina verbalia auf, zieht sie vielmehr zu ihren Wurzeln und betrachtet also apavartā'si als fut. comp. Dies fut. comp. existirt aber noch nicht im ältesten Veda.

aus der Vernachlässigung der Länge und der unbefugten Hinzufügung des Visarga st. mahā. Den Dativ mahó könnte man für Schreibfehler erklären st. mahé. Für den Plural genügt die Deutung nicht: es bleibt mir nichts anderes übrig als anzunehmen, dass in Folge von Missverständnissen mahás endlich zu einer starren unbeweglichen Form geworden, die sich mit allen Casus und Numeri verband und das schon zur Zeit der Abfassung der Lieder selbst.

VIII, 86, 10 soll in Atijagatī abgefasst sein. Drei Stollen enthalten je 12 S. und nur c zwei überschüssige S. nämlich. die Glosse índram, eine Deutung des vorhergehenden abhibhū́taram náram. Entfernen wir die Glosse, so erhalten wir regelmässige Jagatī.

IX, 67, 30c vermuthlich steckt der Fehler in evá, für das é zu lesen d. i. ā́-ī (sc. pavasva) wie IX, 71, 6. ī ist = īm. vgl. sám ī g⁰ IX, 72, 6.

93, 5 l. indo atārī.

97, 43 tilge páyas, ergänze in Gedanken sómam.

IX, 107, 9. Der erste Stollen leidet an einem Ueberschuss. Die Strophe ist abgefasst in Bṛhatī d. i. einer Mischung von acht- und zwölfsilbigen Stollen. Den zwölfsilbigen ersetzt hier in Folge straffer Anziehung des Dijambus der elfsilbige mit dem Ausgang ∪ — — | . In ab muss axār (so l.) gespalten werden in axaār, um den Silbenfall der dijambischen Pause zu gewinnen. Dadurch werden in a zwei Silben überflüssig und da das Subject sómas ist, so erweist sich gomān als zu entfernendes Einschiebsel.

IX, 108, 13 streiche die störende Glosse yó rāyā́m und lies

sá sunve yó vásūnaām
ā́netā yá íḷānaām.

113, 3 tilge das erste tám.

X, 18, 13d Mit tonlosem te kann der Stollen nicht beginnen, überdies kommt te hernach noch einmal vor, mithin jedenfalls vor átra zu tilgen.

X, 50, 2d Der Stollen beginnt wider alle Regel mit dem accentlosen Vocativ satpate und da der Stollen gerade

3 Silben zu viel hat, auch bereits in çūra ein Vocativ vorhanden, so erweist sich satpate als störendes Einschiebsel.

X, 121, 7d wird durch ein sinnloses eka: verunstaltet.

139, 4c die Wiederholung des tád an und für sich unnöthig stört nur den Vers.

150, 4a streiche das unnütze abhavat.

161, 1 ein Schüler fragt am Rande mit kám nach dem Object, da tvā zu unbestimmt. Die gewissenhafte Redaction der Sanhitā bringt es im Texte unter.

166, 5d entweder mit Verschleifung zu lesen ma-ud oder ma zu entfernen.

Nach einer Seite hin hat der Leser im Vorstehenden ein ungefähres Bild von der Beschaffenheit des Vedatextes, wie er in der Sanhitāredaction vorliegt, erhalten. Wir haben erkannt, dass die Sanhitāredactoren die alte Lautung grösstentheils nach spätern Schulregeln umgestaltet, den Text auch hie und da unglücklich verbessert und endlich mit unkritischer Gewissenhaftigkeit Randbemerkungen in den Text eingeschoben haben. Wir schliessen unsere Abhandlung mit einem handgreiflichen Beispiele der letztern Art.

V, 44, 15. Diese Strophe stimmt mit der vorhergehenden 14ten Wort für Wort überein bis auf yo, wofür Str. 15 jedesmal agnis setzt, der in der That unter yo zu verstehen. Durch diese Vertauschung wird nun der Vers in den ersten drei Stollen gestört. Den Sanhitāredactoren wie den europäischen Herausgebern scheint es entgangen zu sein, dass Str. 15 weiter nichts ist als eine buchstäbliche Wiederholung der vorhergehenden mit einer den Vers verunstaltenden Randglosse.

Nachschr. S. 482 habe ich aus Versehen navyo ukthai: als Lesung der Sanhitā angegeben. Der Text hat navya ukthai:. Ich bitte darnach das Obige zu modificiren. Boll.

Ueber J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen.

Von

Reinhold Köhler.

(Fortsetzung.)

XXXIX. List und Leichtgläubigkeit [1]).

Drei Witwen haben drei Söhne. Der eine, Domhnull, hat vier Stiere, die andern nur zwei. Eines Nachts tödten sie Domhnull's Stiere. Domhnull zieht den Stieren die Häute ab und will sie in der Stadt verkaufen. Unterwegs fängt er in einer Haut einen Vogel und verkauft ihn als Wahrsager einem Mann in der Stadt für 200 Pfund. Die beiden Feinde tödten nun ebenfalls ihre Stiere, erhalten aber in der Stadt nicht so viel Geld dafür wie Domhnull. Aus Rache werfen sie seine Mutter in einen Brunnen. Domhnull zieht die Leiche heraus, zieht ihr die besten Kleider an, trägt sie in die Stadt und setzt sie an einem Brunnen beim königlichen Schloss nieder. Dann veranstaltet er, dass eine Magd des Königs die Alte ohne zu wollen in den Brunnen stösst, worauf ihm der König 500 Pfund zur Entschädigung gibt. Den beiden Feinden sagt er, in der Stadt bekäme man für todte alte Weiber viel Geld. Diese tödten nun auch ihre Mütter, bekommen aber natürlich in der Stadt nichts. Zornig ergreifen sie zurückgekehrt Domhnull und stecken ihn in ein Fass und schleppen es fort, um es von einem Felsen herunter zu rollen. Unterwegs kehren sie einmal ein und lassen das Fass auf der Strasse stehen. Ein Schäfer zieht

1) Von Campbell überschrieben: die drei Witwen.

vorüber und Domhnull ruft ihm aus dem Fasse zu, dass er darin viel Gold und Silber finde. Der Schäfer lässt ihn heraus und sich selbst hinein stecken. Domhnull zieht mit den Schafen fort, seine Feinde aber rollen nachher das Fass mit dem Schäfer den Felsen herab. Auf dem Rückweg aber begegnet ihnen zu ihrem grössten Staunen Domhnull mit der Heerde und sagt ihnen, er sei aus jener Welt wieder entlassen worden und habe die Schafe geschenkt bekommen. Nun gehen sie mit Domhnull an jenen Felsen und lassen sich hinabrollen.

Zweite Version.

Ribin und Robin tödten aus Misgunst eine von ihres Nachbars Levi's Kühen. Levi zieht der Kuh die Haut ab und geht zur Stadt. Dort täuscht er durch einige in die Haut gesteckte Goldstücke einen Mann, indem er vorgibt, die Haut bezahle stets die Zeche, und bekommt von ihm 100 Mark. Ribin und Robin tödten nun auch ihre Kühe und halten vergeblich die Häute in der Stadt feil, da sie einen gleich hohen Preis wollen. Aus Rache tödten sie Levi's Mutter. Levi zieht die Leiche gut an, trägt sie in die Stadt, setzt sie auf einen Brunnenrand und weiss es zu veranstalten, dass der Sohn des Provosts sie in den Brunnen stösst. Der Vater zahlt ihm 500 Mark Entschädigung. Nun sagt er seinen Nachbarn, in der Stadt bezahle man alte Weiberleichen hoch, um Pulver aus ihren Knochen zu machen. Die beiden erschlagen deshalb ihre Mütter auch, bekommen aber kein Geld in der Stadt. Als sie dann Levi zur Rede setzen wollen, ladet er sie zu Gaste und während des Mahls schlägt er scheinbar seine Frau, mit der er alles verabredet, todt und erweckt sie durch Hornblasen wieder. Die Nachbarn versuchen dies auch an ihren Frauen, die aber todt bleiben. Sie wollen nun an Levi sich rächen, der aber flieht. Unterwegs trifft er einen Schäfer, sagt ihm, zwei verfolgten und wollten ihn tödten, er möge mit ihm die Kleider tauschen und fliehen. Die Nachbarn erreichen den Schäfer, halten ihn für Levi und stürzen ihn in einen tiefen Sumpf. Am nächsten Tag aber treffen sie Levi mit seiner Heerde. Er gibt vor die Heerde im Sumpfe gefunden zu haben, und sie lassen sich nun von ihm hineinstossen.

Dritte Version.

Brian verkauft einem Kaufmann ein Pferd, das Gold- und

Silbermünzen fallen lassen soll, dann zwei Hörner, durch deren Klang er seine scheinbar getödtete Frau wieder belebt, entrinnt aus einem Sack, in dem ihn der Kaufmann in's Meer werfen will, erscheint mit einer Heerde wieder, und beredet den Kaufmann, dass er sich in's Meer stossen lässt.

Vierte Version.

Zwei Nachbarn tödten Hugh's Kuh. Er verkauft die Haut der Kuh theuer, weil er vorgegeben, sie gebe bei jedem Schlage Geld von sich. Jene tödten nun auch ihre Kühe. Getäuscht bereden sie sich Hugh zu tödten. Der aber hat sie belauscht und vertauscht mit seiner alten Schwieger das Bett, die nun getödtet wird. Hugh setzt die Leiche auf einen Brunnenrand, ein Hirt stösst sie ohne zu wollen hinein und muss Hugh 100 Mark zahlen. Die Nachbarn tödten nun auch ihre alten Schwiegern, halten sie aber in der Stadt vergeblich feil. Hierauf tödtet er scheinbar seine Frau, belebt sie aber durch den Ton eines Horns wieder. Dies machen die Nachbarn nach und tödten so ihre Weiber. Wüthend ergreifen sie Hugh und stecken ihn in einen Sack und tragen ihn fort, um ihn zu ersäufen. Unterwegs kehren sie ein und lassen den Sack auf der Strasse. Hugh beredet einen Schäfer sich an seiner Stelle in den Sack stecken zu lassen, indem er ihm sagt, man wolle ihn an einen Ort schleppen, wo er keine Kälte, keinen Hunger, keinen Durst spüren solle. Als er dann mit des Schäfers Heerde den beiden erscheint, sagt er ihnen, er habe die Heerde im Grunde gefunden, worauf diese sich in's Wasser stürzen.

Campbell macht aufmerksam auf die Gleichheit mit dem norwegischen 'Store-Peer og Vesle-Peer' (Asbjörnsen No. 54, bei Dasent S. 387), auf Grimm's 'Bürle' (No. 61) und auf Straparola's Novelle 1, 3.

Das Märchen ist eins der verbreitetsten und findet sich fast überall in Europa in verschiedenen Formen. Zugleich gehört es zu der Zahl der Märchen, von denen wir schon eine Aufzeichnung aus dem frühern Mittelalter aufweisen können.

Wir finden es nämlich bereits als *lateinisches* Gedicht des 11ten, vielleicht des 10ten Jahrhunderts (Lateinische Gedichte des 10. und 11. Jahrhunderts, hgg. v. J. Grimm und A. Schmeller, S. 354 ff., wozu man die Textverbesserungen in Haupt's

Zeitschrift IX, 398 f. vergleiche). Ob dasselbe in Lothringen, den Niederlanden oder westlicher in Frankreich verfasst sei, wagt Grimm nicht zu bestimmen. Ein armer Bauer — so erzählt das Gedicht — hat nur einen Ochsen und wird deshalb *Einochs* (Unibos) genannt. Auch dieser fällt ihm und er verkauft für geringes Geld seine Haut in der Stadt. Auf dem Rückweg aber findet er einen Schatz. Zu Hause borgt er vom Präpositus ein Mass, um das Geld zu messen, der Präpositus belauscht ihn beim Messen und beschuldigt ihn der Räuberei. Er aber sagt, er habe das Geld für die Haut bekommen, da Häute jetzt hoch im Preise ständen. Der Präpositus, der Major und der Presbyter des Dorfes schlachten nun ihr Vieh und fahren die Häute in die Stadt, wo sie sich natürlich getäuscht sehen und noch Händel bekommen. Wüthend eilen sie zu Einochs. Der aber thut, als hätte er im Zorn eben seine Frau erschlagen, erweckt sie aber dann durch dreimaliges Trompetenblasen. Die wiedererweckte Frau, die sich von dem Blute, mit dem er sie beschmiert hatte, wäscht und gut anzieht, scheint den dreien schöner als zuvor, und sie kaufen die Trompete, um ihre Frauen zu verjüngen. Als sie ihre Frauen getödtet haben und sie nicht wieder erwecken können, eilen sie wieder zu Einochs. Der hat indess seiner Stute Geld in den Hintern gesteckt und gibt vor, sie gebe Geld von sich. Jene vergessen wieder ihren Zorn und kaufen die Stute. Als sie bald den Betrug erkennen, gehen sie zu Einochs und ergreifen ihn. Er bittet sich die Todesart aus: in einer Tonne in's Meer geworfen zu werden. Sie fesseln ihn und stecken ihn in eine Tonne. Am Ufer aber lassen sie, von ihm angeregt, die Tonne stehen und gehen erst noch einmal in eine Schenke. Ein Schweinehirt zieht mit seiner Heerde vorüber und Einochs ruft aus der Tonne 'Ich will nicht Probst werden' und erzählt dem Hirten, er solle, weil er nicht Probst werden wolle, ersäuft werden. Der Hirt öffnet die Tonne, lässt ihn heraus und sich selbst hineinstecken. Einochs zieht mit der Heerde fort, jener aber wird ersäuft. Nach drei Tagen erscheint Einochs wieder mit seinen Schweinen, die er im Meer gefunden zu haben vorgibt. Da stürzen sich die drei auch hinein, nachdem ihnen Unibos die tiefsten Stellen, wo die Schweine seien, gezeigt, und sie im Rauschen der Wellen das Grunzen der Schweine gehört haben.

Ich lasse nun die *deutschen* Märchen folgen. In *Valentin Schumann's* [1]) *Nachtbüchlein* (1559, vgl. Gödeke Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung S. 375) wird (No. 6) erzählt: Ein Bauer, *Einhirn*, hat sich durch Schalkheit verhasst gemacht. Die Bauern werfen ihm seinen Backofen ein. Er stösst den rothen Leim klein, thut ihn in einen Sack und geht nach Augsburg. Eine Wirthin glaubt im Sacke sei Gold und schiebt ihm einen Sack mit Pfennigen unter. Einhirn erzählt zu Hause, er habe für den Ofenthon das Geld bekommen. Nun zerschlagen die Bauern ihre Backöfen und wollen den Ton in Augsburg verkaufen. Getäuscht erschlagen sie Einhirn's Kuh. Er zieht ihr die Haut ab und verkauft sie in Augsburg. Von der Gerbersfrau, deren verliebter Begierde er zu Willen ist, die er aber dann ihrem Manne verrathen will, erpresst er 100 Gulden und gibt zu Hause vor, sie für die Kuhhaut erhalten zu haben. Da schlachten die Bauern ihre Kühe und fahren die Häute nach Augsburg. Wieder hier getäuscht, erschlagen sie ihm aus Rache seine Mutter. Er stellt die Leiche in den Fahrweg, wo sie ein Fuhrmann überfährt, den er des Mordes beschuldigt und der ihm aus Angst Wagen und Pferde lässt. Endlich stecken ihn die Bauern in einen Sack, um ihn zu ertränken, hören aber zuvor eine Messe. Einhirn schreit im Sack 'Ich will es nicht lernen' und lügt einem vorüberziehenden Schweinehirten vor, sein Vater wolle ihn die Goldschmiedekunst lernen lassen. Der Hirt lässt sich in den Sack stecken und wird ersäuft. Abends erscheint Einhirn mit den Schweinen im Dorf. Die Bauern beschliessen nun einen der ihren auch in's Wasser zu werfen. Wenn er auf dem Boden Schweine sehe, solle er die Hände emporwerfen. Der Ertrinkende thut dies und sie springen alle nach.

Dies ist die einzige bekannte ältere schriftliche deutsche Ueberlieferung. Im Volksmunde sind bis auf die neuere Zeit folgende Fassungen umgegangen. In *Ditmarschen* (Müllenhoff S. 461): Reiche Bauern tödten die einzige Kuh eines armen Bauern, die auf ihre Weideplätze geht. Der Arme verkauft in der Stadt die Haut einem Dieb und erhält dann von dem Diebe,

1) Schumann's Erzählung hat Gödeke in Pfeiffer's Germania I, 359 f. im Auszug mitgetheilt. Leider ist mir das Original nicht zugänglich.

dem er zu entkommen verhilft, nachdem er einen Diebstahl ausgeführt, die Hälfte des gestohlnen Geldes. Zu Hause borgt er vom Nachbar ein Mass zum Geldmessen und lässt einige Geldstücke drinn stecken. Es folgt nun der Versuch der Bauern ihre Kuhhäute ebenso theuer zu verkaufen. Enttäuscht wollen sie Dummhansen Nachts erschlagen, der aber hat vorsichtig seinen gewöhnlichen Platz mit seiner Grossmutter vertauscht, die die Bauern an seiner Statt erschlagen. Dummhans nimmt die Leiche mit in die Stadt und setzt sie auf den Wagen mit einem Obstkorbe. Juden wollen Aepfel kaufen, die Alte antwortet nicht, da stösst sie einer mit seinem Stock an und sie fällt um. Dummhans ruft Mord und erpresst von den Juden viel Geld. Den Bauern erzählt er, die alten Weiberleichen würden in der Stadt sehr theuer bezahlt. Die Bauern erschlagen ihre Grossmütter, fahren zu Markte, werden dort als Mörder gefasst und müssen schweres Geld zahlen. Zornig ergreifen sie zu Hause den Dummhans, stecken ihn in eine Tonne und wollen ihn in einen Teich werfen, kehren aber unterwegs in einem Wirthshaus ein. Es folgt nun der Tausch mit einem vorbeiziehenden Schafhirten. Dummhans ruft 'Ich soll die Königstochter haben, mag sie aber nicht.' Die Bauern springen dann auch in den Teich. Die sich im Wasser spiegelnden Wölkchen halten sie für Schafe und glauben Dummhansen um so mehr. Der erste Ertrinkende ruft Blubblcblubb, was Dummhans auslegt: Er hat schon einen grossen Bock.

In einer andern Fassung S. 464 kommt auch, wie im Unibos, das Geld von sich gebende Pferd und die Todte erweckende Flöte vor.

In *Vorarlberg* (Vonbun Sagen Nro. 73) erzählt man:

Einem armen Bauern tödten die andern Bauern seine einzige Kuh, die auf ihre Weiden geht, und zerlöchern noch obendrein ihre Haut. Der Arme trägt sie in die Stadt, eine Gerbersfrau will sie ihm natürlich nicht abkaufen, schenkt ihm aber einen alten Trog, in dem — was sie nicht weiss — ihr Büblein schläft. Dadurch erpresst dann der Bauer 100 Thaler von ihr. Die Bauern tödten auch ihre Kühe, durchlöchern die Häute und fahren sie zur Stadt. Enttäuscht beschliessen sie Nachts das Bäuerle zu tödten, der aber hört davon und tauscht mit seiner Frau die Lagerstatt. Die Leiche der Frau

trägt er auf die Landstrasse, wo sie ein Herr überfährt, der dem klagenden Bauern Ross und Wagen zur Entschädigung gibt. Nun tödten die Bauern ihre Weiber. Dann folgt die Geschichte mit dem Sacke, mit dem Schweinehirten u. s. w. Der Bauer ruft 'Die Königstochter mag ich nicht' und erzählt: wer sieben Stunden im Sacke aushalte, solle die Königstochter bekommen, er könne es aber nicht mehr aushalten. Der erste hinabspringende Bauer soll, wenn er die Unterwelt sieht, rufen: Sie kommt! Wie er nun 'plomp' hinein springt, meinen sie, er rufe: Kommt!

In den von *J. G. Büsching* herausgegebenen Volkssagen, Märchen u. Legenden S. 296 ff. ist der Held ein Bauer Namens Kibitz. Als dieser eines Tages beim Ackern einen Kibitz immer 'Kibitz' rufen hört, denkt er der Vogel spotte seiner, wirft mit einem Steine nach ihm, der Stein trifft aber einen seiner beiden Ochsen und tödtet ihn [1]). Da schlägt der Bauer auch seinen andern Ochsen, mit dem allein er nichts anzufangen weiss, todt und trägt ihre Häute in die Stadt zum Verkauf. Er hat Gelegenheit zu bemerken, wie eine Gerbersfrau ihren Liebhaber in eine alte Kiste versteckt, kauft von ihrem Manne die Kiste für die Häute und erpresst dann von dem darin steckenden eine grosse Geldsumme. Den Bauern seines Dorfs sagt er, er habe das Geld für die Häute bekommen, worauf diese ihre Ochsen todtschlagen und mit den Häuten zu dem Gerber fahren. Enttäuscht wollen sie Kibitz todt schlagen, schlagen aber statt seiner seine Frau todt, mit welcher Kibitz die Kleider getauscht hat. Kibitz setzt nun die Leiche mit einem Korb voll Obst in der Stadt an ein Geländer, wo sie dann der Bediente einer hochadlichen Herrschaft, der Obst kaufen will und dem sie nicht antwortet, stösst, dass sie in's Wasser fällt. Kibitz eilt klagend herzu und der Herr des Dieners gibt ihm Wagen und Pferde, um ihn zu beschwichtigen. Hiermit kommt er in das Dorf zurück. Die neidischen Bauern stecken ihn nun in ein Fass u. s. w. Er ruft im Fass 'Ich mag nicht Bürgermeister werden' und tauscht dann mit einem Schäfer u. s. w. Den Bauern sagt er später, nur die weissen Blasen des Wassers seien Schafe. Der Schulze springt zuerst hinein, und da die Bauern fürchten, er werde sich zu viel holen, springen alle nach.

1) Vgl. das unten zu besprechende litauische Märchen vom Bauer Lerche.

In dem *hessischen* Märchen bei Grimm Nro. 61 schlachtet das Bäuerlein seine Kuh, die er sich eben erst listig verschafft hat und für die ihm Futter fehlt, und zieht ihr die Haut ab, die er zur Stadt trägt. Unterwegs findet er einen Raben mit gebrochenen Flügeln und nimmt ihn mit. In einer Mühle kehrt er ein und belauscht die Liebe der Müllerin und des Pfaffen. Als der Mann plötzlich heimkehrt, wird der Pfaff versteckt ebenso wie die ihm aufgetragenen Speisen. Das Bäuerle gibt nun vor, sein Vogel könne wahrsagen. So kommen die Speisen zum Vorschein und zuletzt der Pfaff im Schrank als Teufel. Für das Wahrsagen bekommt er 300 Thaler. Zu Hause sagt er, er habe sie für die Kuhhaut bekommen. Da tödten die Bauern ihre Kühe und wollen die Häute verkaufen. Dann folgt gleich die Strafe, dass er in einem Fass in's Wasser gerollt werden soll. Ein Geistlicher soll ihm aber erst die Seelenmesse lesen, wobei sich die andern entfernen. Das ist nun gerade jener Pfaff, der durch ihn einst entkam. Ein Schäfer zieht vorüber und das Bäuerlein tauscht mit ihm, indem es vorgibt, wer sich in's Fass stecken lasse, werde Schulze. Der Pfaff verräth nichts. Auch hier kommt dann der Zug, dass die sich spiegelnden Wolken für Lämmer gehalten werden. Das 'Plump' des voranspringenden Schulzen deuten die Bauern als: 'Kommt!'

In den Anmerkungen führt Grimm eine Variante 'vom Bauern Hände' an. Die Bauern schlagen ihm — wie bei Schumann — den Backofen ein, er aber erwirbt sich listig durch den Schutt Geld. Die Bauern schlagen auch ihre Oefen ein. Dann wollen sie ihn tödten, erschlagen aber seine Mutter, deren Kleider er angezogen. Er erpresst hierauf von einem Doctor mit der Leiche Geld. Die Bauern tödten auch ihre Mütter. Dann die Begebenheit mit der Tonne und dem Schäfer.

In *Westfalen* (Stahl westphälische Sagen und Geschichten S. 34) wird erzählt: Ein armer Bauer Hick schlachtet aus Noth seine einzige Kuh. Die Haut trägt er nach Köln. Unterwegs wickelt er sich bei einem Gewitter in die Haut und fängt dabei einen Raben, der sich auf ihn setzt. In Köln belauscht er eine Wirthin, die einen Mönch bewirthet und mit ihm kost. Als ihr Mann ankommt, versteckt sie Speise und Trank und den Mönch. Hick sagt nun dem Manne, sein Rabe könne wahrsagen, und entdeckt ihm die versteckten Dinge und den Mönch,

worauf dann der Mann den Vogel ihm abkauft. Zu Hause sagt Hick den Bauern, er habe das viele Geld für seine Kuhhaut bekommen u. s. w. Nach der Enttäuschung der Bauern mit den Kuhhäuten folgt gleich die Geschichte mit der Tonne, die Einkehr der Bauern im Wirthshaus, der Tausch mit dem vorüberziehenden Schäfer und endlich das Hineinspringen der Bauern in den Rhein. Hick singt hier in der Tonne, zunächst nur um sich sein Leid zu erleichtern, den Anfang eines beliebten Liedes: Ich sall to Cöllen Bischop sin un hävve keene Lust. Der Hirt nimmt das ernstlich und so verfällt Hick auf die List. Hick treibt später seine Schafe an den Rhein und ihre Spiegelbilder im Rhein halten die Bauern für wirkliche unten im Wasser. Der zuerst hineinspringende Bauer soll, wenn er die Schafe sieht, die Arme in die Höhe recken.

Andere deutsche Märchen enthalten ebenfalls nur einzelne Theile des ganzen. In *Siebenbürgen* (Haltrich Nro. 59) erzählt man: Zwei Brüder haben je nur eine Kuh, pflügen aber abwechselnd mit beiden. Weil der jüngere aber die Kühe immer anruft 'Meine Kühe!' tödtet der ältere ihm die Kuh. Der jüngere zieht ihr die Haut ab und zieht mit ihr und einer durch die Kuhhaut gefangenen Elster nach der Hauptstadt. Es folgt nun die Belauschung der treulosen Ehefrau, die einen Cantor bei sich hat, die Rückkehr des Mannes, das Verstecken des Essens (der Cantor entflieht), das Wahrsagen der Elster und der Verkauf der Elster und der Kuhhaut, mit der er den Zaubervogel gefangen. Der Bruder zieht auch seiner Kuh die Haut ab, fängt sich eine Elster und hält beide vergeblich in der Stadt für gleich hohen Preis feil.

Die übrigen Theile unseres Märchens sind einem andern *siebenbürgischen* Märchen eingewebt (Haltrich Nro. 60). Hans hat die Bauern seines Dorfes auf verschiedene Weise angeführt, so dass sie ihn zu tödten beschliessen, statt seiner aber seine Grossmutter, mit der er das Bett getauscht, tödten. Auf eine listige, diesem siebenbürgischen Märchen ganz eigene Weise gewinnt Hans durch die Leiche viel Geld und sagt den Bauern, er habe die Leiche in der Stadt verkauft. Nun tödten die Bauern ihre Grossmütter und tragen sie zur Stadt, wo sie vom Rath Ruthenschläge bekommen. Dann kommt die Geschichte mit dem Ersäufen im Sack, der Tausch mit einem in einer Kutsche

vorüberfahrenden Edelmann, der bereit ist Bürgermeister zu werden, und der Sprung der Bauern in's Wasser, den Popen an der Spitze. Auch hier lässt Hans Kutsche und Pferde und Heerde sich im Wasser spiegeln.

In *Tirol* (Zingerle Tirols Volksd. II, 5) erzählt man: Ein Bäuerlein hat nur eine Kuh, die er immer auf fremder Weide weiden lässt, dafür erschlagen die andern Bauern aus Zorn ihm seine Frau. Das Bäuerlein setzt die Leiche mit dem Spinnrad auf den Fahrweg und erpresst von einem Fuhrmann, der sie überfährt, Ross und Wagen. Das Bäuerlein sagt den Bauern, er habe die Haut seiner Frau in der Stadt verkauft und für den Erlös Ross und Wagen gekauft. Da tödten die Bauern ihre Weiber und wollen ihre Häute verkaufen. Dann kommt die Geschichte mit dem Sack. Während die Bauern Messe hören, ruft das Bäuerlein 'Ich mag sie nicht', nämlich die Königstochter, und tauscht dadurch seinen Platz mit einem Wanderer. Dann erscheint er mit einer Heerde Schweine, die er irgendwo gestohlen. Der erste Bauer, der in den See springt, will 'Kommt' rufen, wenn er Schweine sieht, und das 'Plumpf' des Hineinspringenden wird dafür genommen.

Ein anderes *Tiroler* Märchen (Zingerle II, 414) erzählt: Einem alten blinden Metzger vertauschen andere benachbarte Metzger eine gekaufte Kuh mit einem Bock. Dafür rächt er sich, indem er sie nach Verabredung mit einigen Wirthen glauben macht, er habe einen alten Hut, der immer die Zeche bezahle, und ihnen denselben theuer verkauft. Als er die Getäuschten später in sein Haus dringen sieht (die Blindheit ist vergessen), verabredet er sich mit seiner Frau und stellt sich todt, die Frau erweckt ihn aber durch dreimaliges Berühren mit einem Stocke. Die Metzger vergessen ihren Zorn, kaufen den Stock und wollen damit die gestorbene Königstochter erwecken. Dann verläuft die Geschichte wie gewöhnlich: Sack, Wirthshaus, Schweinetreiber, 'Ich will die Königstochter nicht', 'Kummt', plump. Man vergleiche zu dieser verderbten Fassung weiter unten Straparola.

Nah steht die *bairische* Erzählung (Panzer bairische Sagen I, 90). Drei Nachbarn führen die dumme Frau eines Heiligenbildschnitzers an, der sich dafür rächt, indem er ihnen Dreck als Latwerge theuer verkauft. Sie laufen nachher in sein Haus,

um ihn zu prügeln. Er aber prügelt seine Frau nach Verabredung, die in den Backofen kriecht, worauf die junge Tochter zum Vorschein kommt. Er sagt, sein Knittel verjünge die Weiber. Die Nachbarn kaufen ihn und schlagen ihre Weiber todt. Wüthend eilen sie dann wieder in sein Haus, wo er sich todt stellt und einen Stock neben sich gelegt hat. Einer der Nachbarn gibt ihm mit diesem Stock einen Hieb, worauf er wieder aufsteht. Die Nachbarn kaufen nun den Todte erweckenden Stock und wollen damit die gestorbene Prinzess erwecken, natürlich vergeblich. Nun kommt die Geschichte mit dem Sack. Während sie einkehren, reitet ein Pfaff auf einem Schimmel vorbei, Hainbauernseppel, der ihn durch den Sack sieht, ruft 'Soll Papst werden und will nicht' und tauscht so mit ihm. Die Nachbarn lassen dann einen an einem Strick in den Weiher, der, wenn er Schimmel sieht, am Strick reissen soll, was er ertrinkend thut.

In dem von Grimm in den Anmerkungen zu Nro. 61 angeführten Volksbuch vom Bauer Rutschki kommen auch einige Züge des Märchens vor. Das Erkaufen des Kastens, worin der Liebhaber steckt, durch die Kuhhaut kommt, wie wir sehen werden, in mehreren nicht deutschen Fassungen des Märchens vor. Minder gut ist in dem erwähnten vorarlbergischen Märchen das Erkaufen eines Troges, in dem ein Kind schläft. Auch im Harze laufen Theile des Märchens um, s. Pröhle Harzsagen S. 273, Märchen für die Jugend Nro. 15.

Wir verlassen nun Deutschland und wenden uns zunächst nach *Dänemark*. Zwei dänische Märchen kann ich beibringen, eins von Andersen (Gesammelte Märchen, Leipzig 1847, II, 43), das andere von Etlar (Eventyr og Folkesagn fra Jylland, S. 134) erzählt. Nach Andersen's Erzählung sind der *grosse* und der *kleine Klaus* zwei Bauern, ersterer besitzt vier Pferde, letzterer nur eins. Der kleine Klaus borgt die Pferde des grossen Klaus, und ruft beim Pflügen ihnen zu: Hü alle meine Pferde! (vergleiche oben S. 494 das siebenbürgische Märchen). Der grosse Klaus verbietet es ihm und erschlägt ihm endlich zornig sein Pferd. Der kleine Klaus zieht seinem Pferde die Haut ab und macht sich auf den Weg zur Stadt, um sie zu verkaufen. Unterwegs belauscht er in einem Bauernhof, wo er um Nachtlager bittet, die Bäurin, die den Küster bewirthet, und

als ihr Mann plötzlich heimkehrt, die Speisen versteckt und den Küster in eine Kiste birgt. Vom Manne erhält Klaus Quartier und gibt vor, in der Haut stecke ein Zauberer, und lässt ihn die versteckten Speisen und Getränke herzaubern. Der Mann kauft ihm die Haut ab und gibt ihm auch auf seinen Wunsch die Kiste, worin der Küster steckt, mit. Unterwegs thut Klaus als wolle er die Kiste in's Wasser werfen, der Küster schreit und kauft sich los. Zu Haus borgt der kleine Klaus vom grossen ein Scheffelmaass, um sein Geld zu messen. Jener hat den Boden mit Theer bestrichen und so haften einige Geldstücke daran. Der kleine Klaus sagt, er habe das Geld für die Pferdehaut erhalten, worauf der grosse seine Pferde tödtet und ihre Häute zu Markte bringt. Enttäuscht eilt er Nachts in Kleinklausens Wohnung, um ihn zu erschlagen, erschlägt aber die alte Grossmutter, mit der jener das Lager getauscht hat [1]). Der kleine Klaus zieht am andern Tage der Leiche gute Kleider an, setzt sie in den Wagen und fährt mit ihr fort. Unterwegs kehrt er ein und bittet den Wirth der Alten ein Glas Meth hinauszutragen. Da sie sich nicht rührt, stösst sie der Wirth, sie fällt vom Wagen und der Wirth muss des vermeintlichen Todtschlags wegen dem kleinen Klaus einen Scheffel Geld geben. Der grosse Klaus schlägt nun auch seine Grossmutter todt und fährt sie in die Stadt zum Apotheker, der ihn fortjagt. Er eilt heim, steckt den kleinen Klaus in einen Sack und will ihn ersäufen. Unterwegs aber tritt er in eine Kirche und lässt den Sack stehen. Der kleine Klaus tauscht mit einem vorüberziehenden Hirten, indem er vorgibt, er solle in's Himmelreich und wolle noch nicht. Zuletzt lässt sich der grosse Klaus vom kleinen in einen Sack stecken und auch in's Wasser werfen.

Etlar's Märchen stimmt fast ganz mit dem Andersen's. Die Helden sind Brüder und heissen der grosse und der kleine Lars. Der kleine Lars borgt das Scheffelmaass des Bruders zum Geldmessen und lässt selbst einige Geldstücke drin stecken. Die erschlagene Schwiegermutter setzt er mit einem Korb voll Eier

1) So ist sicher die Ueberlieferung. Andersen lässt den kleinen Klaus zu Hause seine Grossmutter todt finden und in sein Bett legen, um sie zu erwärmen und vielleicht wieder zu beleben.

auf einen Wagen in die Nähe eines Brunnens. Ein Mann, der ihr abkaufen will, stösst sie an und sie fällt in den Brunnen. Der Mann muss die Todte begraben lassen und an Lars eine Geldstrafe entrichten. Nach einiger Zeit steckt der grosse Lars, um auszuspioniren, wie es dem Bruder geht, seine Schwägerin in eine Kiste, die ihm der kleine Lars kurze Zeit aufbewahren soll. Aber der kleine Lars merkt dies, öffnet die Kiste und erschlägt die Schwägerin des Bruders und steckt ihr ein Stück Fleisch in den Mund, so dass es scheint als sei sie im Kasten beim Essen erstickt. Als der Bruder die Kiste wieder holt und die Schwägerin todt findet, weiss er nicht was anzufangen, um die Leiche sich vom Halse zu schaffen. Klein-Lars räth ihm sie in der Stadt zu verkaufen, wie er es mit der Leiche der Schwiegermutter gemacht habe. Der grosse Lars thut dies, wird aber festgenommen und muss eine Geldbusse zahlen. Zuletzt weicht Etlar's Märchen hauptsächlich nur dadurch ab, dass der kleine Lars den grossen nicht wirklich im Sack in's Wasser wirft, sondern ihm gegen eine Verschreibung von 500 Thalern das Leben schenkt, und schliesslich auch noch den Vogt des Dorfes zum Besten hält, indem er ihn glauben macht, er habe einen Narrenfinger, mit dessen Hilfe könne er alle zum Besten haben, selbst aber nie hinter's Licht geführt werden.

In dem *norwegischen* Märchen bei Asbjörnsen Nro. 53 sind die Helden ebenfalls zwei Brüder, der grosse und der kleine Peter. Der grosse erschlägt das einzige Kalb des kleinen, das dieser auf seiner Weide weiden lässt. Der weitere Verlauf ist ganz wie in den dänischen Märchen: das Belauschen der Bauersfrau, die den Pfarrer in der Kiste versteckt; der Verkauf der Haut, in der eine Wahrsagerin sein soll u. s. w. Die Leiche der Mutter, der der grosse Peter im Wahne, es sei der Bruder, da sie mit dem Sohn das Bett getauscht hat, das Haupt abgeschlagen hat, setzt der kleine Peter mit einem Aepfelkorb auf den Markt. Ein Schiffer will mit ihr handeln und gibt ihr, als sie nicht antwortet, einen Schlag, dass der aufgesetzte Kopf herabfliegt u. s. w. Nachher steckt er den kleinen Peter in einen Sack, um ihn zu ertränken, und zwar bittet sich Peter, wie im Unibos, diese Todesart selbst aus. Dann folgt der Tausch Peters, der im Sack ruft: 'In's Himmelreich, in's Para-

dies!' mit einem vorüberziehenden Hirten u. s. w. Zuletzt lässt sich der grosse Peter von seiner Frau auch in einen Sack stecken und in's Wasser werfen und seine Frau springt nach. Norwegische Varianten sind S. 492 angegeben, in denen der eigenthümliche Zug vorkommt, dass Peter von einer weisen Frau, die durch einen Schlag Taubheit heilen kann, und der todten Mutter Peters den Kopf abschlägt, 800 Thaler erpresst. In einer Variante aus Thelemarken sind die Hauptpersonen zwei Bauern, der listige heisst Jon Svik. An die Stelle des Schiffers tritt ein Vogt, der die nicht antwortende todte Mutter in's Wasser stösst.

Ein *litauisches* Märchen (Schleicher S. 121) erzählt: Ein armer Bauer Lerche ärgert sich beim Pflügen über die zwitschernden Lerchen, wirft nach ihnen und tödtet dabei seinen Ochsen (vgl. oben S. 492 den Bauer Kibitz). Er trägt die Haut in die Stadt und sieht im Haus des Gerbers, wie die Frau den Pfarrer in einen alten Schrank steckt. Er bittet sich nun vom Gerber für seine Haut jenen Schrank aus und erhält ihn. Als er dann unterwegs ihn in's Wasser zu werfen Anstalt macht, verspricht ihm der Pfarrer 400 Thaler und zahlt sie ihm dann auch aus. Zu Hause leiht er vom Schulzen eine Metze zum Geldmessen und lässt einiges Geld darin stecken. Dann gibt er vor, in der Stadt ständen die Häute im hohen Preise. Die Bauern lassen sich täuschen. Aus Rache wollen sie nachher Lerche erschlagen, erschlagen aber seine Frau, mit der er die Kleider getauscht hat. Lerche setzt die Leiche auf seinen Wagen mit einem Korbe Aepfel und lässt den Wagen auf einer Brücke stehen. Ein vorbeikommender Graf fordert von der Leiche vergeblich Aepfel und gibt ihr einen Schlag. Lerche eilt herbei und erpresst von dem Grafen eine grosse Summe. Die Bauern lassen sich wieder von ihm anführen, erschlagen ihre Weiber und fahren sie zur Stadt, um sie für Geld sehen zu lassen. Nun folgt die versuchte Rache mit dem Sack, der Tausch mit dem vorüberziehenden Schäfer, der bereit ist, Schulze zu werden, und der Wassersprung der Bauern, der Schulze voran. Das Abspiegeln der Schafe im Wasser findet sich auch hier. Das Gurgeln des Wassers, als der Schulze ertrinkt, erklären die Bauern, er rufe den Schafen 'burr, burr'.

Ein anderes *litauisches* Märchen (Schleicher S. 83) erzählt von

dem listigen Tschutis, der drei Brüdern ein angeblich Dukaten von sich gebendes Pferd verkauft, dann einen angeblich von selbst fahrenden Schlitten. Als sie enttäuscht zu ihm eilen, sticht er sich scheinbar (er hat eine Blase mit Blut umgebunden) todt, seine Frau aber gibt ihm mit einem Stock einige Schläge, worauf er wieder ersteht und jenen den Stock theuer verkauft, die ihn nun an ihren Weibern versuchen. Als sie abermals zu ihm eilen, finden sie ihn wie todt im Sarge liegen und wollen wenigstens der Leiche einen Schimpf anthun. Tschutis aber verstümmelt sie tödtlich mit einer bereit gehaltenen Scheere.

In einem 3ten übrigens gar nicht hierher gehörigen *litauischen* Märchen (Schleicher S. 41) täuscht ein Besenbinder, ganz wie oben in dem Tiroler Märchen [1]), Kaufleute mit dem Vorgeben, wenn man seinen Hut schüttele, sei immer alles bezahlt. Als jene sich dann rächen wollen, stellt er sich todt und verstümmelt sie wie Tschutis.

Ein *irisches* Märchen, welches Lover legends and stories of Ireland, second series, London 1834, S. 273 erzählt, stimmt mit der vierten gälischen Variante. Little Fairly und Big Fairly sind Brüder, aber von verschiedenen Müttern. Klein Fairly hat nur eine Kuh, die ihm Gross Fairly, als sie auf seiner Weide grast, tödtet. Klein Fairly zieht ihr die Haut ab, steckt einige Schillinge in einige Löcher und gibt in der Stadt vor, man könne alle Woche eine Hand voll Schillinge herausklopfen. So verkauft er sie für 100 Guineen. Vom Bruder borgt er zu Hause die Wage zum Wiegen des Geldes. Der tödtet auch seine Kühe, bekommt aber in der Stadt nur Prügel. Zurück gekehrt will er Klein Fairly durchprügeln, erschlägt aber dabei dessen alte Mutter, die sich dazwischen stellt. Klein Fairly setzt die Leiche auf einen Brunnenrand im Garten des Squiers, dessen Amme sie gewesen, und sagt den Kindern des Squiers, die Alte habe Ingwerbrot für sie. Die Kinder stürzen auf die Alte los und das eine stösst sie in den Brunnen. Der Squier zahlt ihm 50 Goldguineen. Klein Fairly erzählt seinem Bruder, der Doctor in der Stadt kaufe die Leichen alter Weiber sehr theuer, worauf der seine Mutter tödtet, sie in die Stadt trägt,

1) Der Schwank mit dem bezahlenden Hut kommt auch einzeln in Schottland vor, Campbell S. 237.

aber eiligst fliehen muss. Nun kommt die Geschichte mit dem Sack. Während Gross Fairly einkehrt, tauscht Klein Fairly seinen Platz mit einem vorübergehenden alten Farmer, dem er vorgibt, wer sich in den Sack stecke, komme in kurzem in den Himmel. Gross Fairly stürzt sich dann auch in den 'bog of Alban'.

Ein anderes *irisches* Märchen (K. v. K.(illinger) Sagen und Märchen II, 23) erzählt von einem armen Teufel Darby Duly der in den Koth seines Schimmels einige Münzen steckt und vorgibt, der Schimmel gebe, wenn man ihn peitsche, Geld von sich. Ein Herr Purcell kauft ihm den Schimmel ab. Als dann Purcell kommt, um sich für den Betrug zu rächen und ihn hängen zu lassen, stellt er sich, als sei er mit seiner Frau in Streit gerathen, und ersticht sie, nachdem er ihr vorher heimlich einen Schafsmagen voll Blut um den Hals gebunden, und erweckt sie dann wieder, indem er ihr mit einem Schafbockshorn in's Ohr bläst. Purcell besänftigt sich und kauft ihm das Horn ab. Er ersticht seine Frau und sucht sie vergeblich wieder zu erwecken. Nun steckt Purcell den Darby in einen Sack und will ihn ertränken lassen. Während die Soldaten aber, die dies besorgen, in einem Wirthshaus einkehren, zieht ein Hausierer beim Sack vorüber und tauscht den Platz mit Darby, der vorgibt, er solle Herrn Purcell's Tochter heirathen und wolle nicht. Der Hausierer wird ersäuft. Darby aber zieht mit seinen Waaren herum und geht nach einiger Zeit zu Herrn Purcell, der sehr erschrickt. Darby gibt sich für einen seligen Geist aus und bringt Grüsse von Purcell's Frau aus dem Fegefeuer und bittet in ihrem Namen um Geld, das er auch erhält.

Hier haben wir das Märchen mit eigenthümlichem Schluss. Der Zug, dass ein Schlaukopf *aus dem Himmel zu kommen vorgibt* und im Namen Gestorbener von deren Angehörigen Geld und dergleichen erbittet, kommt als selbständiger Schwank vor, Pauli Schimpf und Ernst, Bern 1546, Nro. 406, H. Sachs III, 3 (der fahrende Schüler im Paradies) und mit andern Märchen verwebt, vergleiche Asbjörnsen Nro. 10 nebst Anmerkungen.

Das ganze irische Märchen haftet an bestimmten Localitäten in der Grafschaft Cork.

In *Burgund* wird, wie E. Beauvois Contes populaires de la Norvége, de la Finlande et de la Bourgogne, Paris 1862,

S. 218 mittheilt, von Jean Bête erzählt, dass er eine Kuhhaut zu Markte tragen wollte. Unterwegs steigt er, als ihn die Nacht überrascht, auf einen Baum, unter dem sich Diebe niedersetzen, um ihr Geld zu theilen. Jean Bête lässt die Haut fallen und die Diebe laufen erschrocken davon und lassen das Geld liegen, das Jean sich aneignet. Zu Hause borgt er von seinem Edelmann einen Scheffel zum Geldmessen. Einige Stücke bleiben darin kleben, da der Herr Pech hineingestrichen. Der Herr schlachtet alle seine Kühe und fährt die Häute zur Stadt. Nun folgt die Geschichte mit dem Sack. Jean ruft im Sack, er wolle nicht Bischof werden, und tauscht den Platz mit einem vorüberziehenden Viehhändler u. s. w. [1]).

In *Gascogne* wird nach Cenac Moncaut's Contes populaires de la Gascogne, Paris 1861, S. 173 ff. [2]) das Märchen also erzählt. Der funfzehnjährige Capdarmère soll das einzige Paar Ochsen seiner Mutter verkaufen und sich dafür geben lassen, was recht und billig ist. Zwei Kaufleute geben ihm eine Prise Taback und eine Bohne. Als er hiermit nach Haus kömmt, schilt ihn seine Mutter aus und sagt, er werde den Wolf nie beim Schwanz fangen. Capdarmère geht in den Wald, fängt einen schlafenden Wolf mit einer Schlinge und führt ihn seiner Mutter vor. Dann hängt er die Haut eines Widders dem Wolf um und verkauft ihn als Widder jenen Kaufleuten, in deren Ställen der Wolf bald arge Vernichtung anrichtet. Als nun die Kaufleute zornig zu Capdarmère eilen, treffen sie ihn, der sie hat kommen sehen, wie er eben seinen Hund mit einem

1) Beauvois verweist dazu auf die auch von mir besprochenen Märchen bei Grimm, Müllenhoff, Asbjörnsen, Andersen, Etlar, Killinger, Straparola, Wolf, Cenac Moncaut. Die Citate sind zum Theil durch Druckfehler entstellt. Wenn er auch auf Schott's walachische Märchen Nro. 22 verweist, so stimmt daraus nur, dass Bakala's Brüder bei dem Popen ein Fruchtmaass zum Geldmessen holen lassen, und dass Bakala einst auf einem Baume sitzt, unter dem sich auch Bauern lagern, die aber fliehen, als Bakala seine Handmühle herunterwirft. Das Märchen Basile's II, 10 (nicht I, 10) und das aus 1001 Nacht, die Beauvois und Asbjörnsen S. 493 vergleichen, gehören nicht her.

2) Man vgl. über diese, so wie über die eben erwähnte Märchensammlung von Beauvois meinen Aufsatz in Ebert's Jahrbuch für romanische und englische Literatur V, 1 ff.

Messer scheinbar ersticht und dann durch einen Spruch wieder belebt. Er gibt vor, dass widerspenstige Thiere, mit diesem Messer erstochen und durch den Spruch wieder belebt, zahm würden. Die Kaufleute kaufen ihm das Messer ab. Nachdem sie dann den Betrug erkannt haben, überfallen sie ihn und es folgt nun die Geschichte mit dem Sack u. s. w. Dem vorüberziehenden Schweinehändler lügt Capdarmère vor, er solle eine Prinzessin heirathen. Die Schweine sollen aus dem Sande im Meeres Grunde entstanden sein. Weder der Schweinehändler noch die beiden Kaufleute ertrinken übrigens in dem gascognischen Märchen, sondern werden noch von Capdarmère gerettet, doch mag dies nur eine Aenderung des Sammlers sein. Ganz eigen dem gascognischen Märchen ist die Einleitung. Die in vielen der hierher gehörigen Märchen vorkommende Todte erweckende oder verjüngende Trompete u. dgl. ist hier ziemlich ungeschickt durch das widerspenstige Thiere bessernde Messer ersetzt.

Eigenthümlich gestaltet ist die Erzählung bei *Straparola* (I, 3). Scarpafico, ein Priester, wird von drei listigen Gesellen um ein eben gekauftes Maulthier betrogen, indem sie sich einzeln aufstellen und jeder behauptet, das Thier sei ein Pferd, bis jener wüthend über seine Verblendung es dem letzten schenkt. Später sieht er ein, dass er betrogen, und rächt sich an ihnen. Er kauft sich zwei ganz gleiche Ziegen und geht mit einer derselben auf den Markt, wo er jene drei wieder trifft. Er ladet die Schelme zu Tische und beladet in ihrer Gegenwart die Ziege mit Speisen, gibt ihr Aufträge an seine Haushälterin und lässt sie laufen. Die Schelme lassen sich, da sie bei Scarpafico, der alles mit seiner Haushälterin beredet hatte, das Essen fertig und die andre Ziege finden, täuschen, halten die Ziege für ein Wunderthier und kaufen sie. Als sie den Betrug nachher merken, eilen sie zu Scarpafico, der sie kommen sieht und sich rasch mit seiner Haushälterin beredet. Wie die Schelme in das Haus kommen, ersticht er scheinbar die Haushälterin und erweckt sie dann durch das Blasen einer Pfeife wieder [1]). Jene vergessen ihren Zorn und kaufen die Pfeife.

1) In der mir vorliegenden Ausgabe des Straparola, Venedig 1604, ist von einer piva fatta al suo modo die Rede. So ohne Zweifel auch in der Ausgabe von 1608, die Schmidt benutzte. In der Uebersetzung von Lou-

Sie versuchen nun die Sache mit ihren Weibern, die natürlich todt bleiben. Nun kommt die Geschichte mit dem Sacke. Die Schelme hören ein Geräusch, laufen davon und lassen den Sack stehen. Scarpafico ruft im Sacke 'Ich mag die Fürstentochter nicht' und tauscht mit einem vorüberziehenden Schäfer den Platz u. s. w. Die Schelme lassen sich zuletzt von Scarpafico in Säcke stecken und in den Fluss werfen.

Die Geschichte von den drei Schelmen und dem Maulthiere ist ursprünglich indisch und vielverbreitet, vergleiche Schmidt's Straparola S. 308, Dunlop - Liebrecht Anmerkung 356, Benfey Pantschat. 1, 356 f. Die ganze Erzählung Straparola's hat *Thomas Simon Gueulette* (1683—1766) in seinem Werke 'Les mille et un quart d'heures, contes tartares' und zwar in der Geschichte des jungen Calenders (106—109 quart d'heure, Cabinet des Fées XXII, S. 132 ff.) mit geringen, unwesentlichen Aenderungen bearbeitet, wie dies Schmidt zu Straparola S. 310 schon bemerkt hat. Thomas Wright Essays on subjects connected with the literature, popular superstitions and history of England in the middle-ages II, 77 konnte Gueulette's Erzählung nur für ächt orientalisch halten, weil er Straparola nicht kannte. Er stellt S. 74 ff. Unibos, Gueulette und Lover's Little Fairly zusammen. Gueulette hat auch sonst Straparola benutzt, vergleiche Dunlop-Liebrecht S. 415, Schmidt Straparola S. 294 und 341, von der Hagen Gesammtabenteuer III, S. L.

Aber auch deutsch findet sich die Erzählung Straparola's in Wolf's deutschen Märchen und Sagen, Nro. 11, und zwar mit so geringen Abweichungen, dass ein directer Einfluss Straparola's nothwendig anzunehmen ist. Das Märchen ist von Wolf aus dem Hennegau gesammelt, dort mag es aus der alten französischen Uebersetzung Straparola's bekannt geworden sein. Auch in Köln hat es Wolf gehört, doch ist da die Geiss durch einen selbstkochenden Kessel ersetzt gewesen. Hier müssen wir nun noch ein *dänisches* Märchen (Etlar S. 165) erwähnen,

---

veau und Larivey wird das Instrument ein hautbois genannt und damit den Frauen 'entre les fesses' geblasen. Bei Gueulette ist es ein Horn, bei Wolf eine Flöte und es wird den Frauen in's Ohr geblasen.

das bei aller Verschiedenheit doch dem Straparolaschen nahe steht. Klaus Schulmeister, der, wie wir oben erwähnten (S. 312), Graf Geert's Schatz auf so listige Weise beraubt hatte, wollte eine Kuh verkaufen. Deutsche Soldaten und ein deutscher Vogt bestehen darauf, die Kuh sei ein Kalb, und Klaus muss sie als solche verkaufen. Um sich zu rächen trifft er mit mehreren Wirthen eine Verabredung und macht den Vogt glauben, sein Hut bezahle, wenn man ihn mit dem Stock schwenke, die Zeche (wie in den oben erwähnten Märchen aus Tirol und aus Litauen) [1]). Der Vogt kauft ihm den Hut theuer ab. Als er den Betrug erkennt, eilt er in Klausens Wohnung, der sich — nach Verabredung mit seiner Frau — todt stellt, aber von seiner Frau durch einen Schlag mit seinem Stock wieder erweckt wird. Der Vogt kauft nun den wunderbaren Stock und versucht mit ihm einen von des Grafen Geert's Dienern, der eben gestorben ist, zu erwecken. Klaus wird vor den Grafen gefordert und mit der Folter bedroht gesteht er nicht nur den Betrug mit Hut und Stock, sondern auch den Einbruch in die Schatzkammer, wird aber vom Grafen, der seine Schlauheit bewundert, begnadigt.

Dies sind die mir bekannten Fassungen des Märchens, das wir also in Deutschland, den Niederlanden, Frankreich, Italien, Litauen, Dänemark, Norwegen, Schottland und Irland verbreitet finden.

Ich füge noch einige Bemerkungen über einzelne Theile des Märchens hinzu. Die in vielen Fassungen desselben vorkommende Geschichte *von der ehebrecherischen Frau, die, als ihr Mann plötzlich heimkehrt, den Liebhaber und die ihm bestimmten Speisen versteckt, aber dabei von einem dritten belauscht wird,* kommt auch als selbständiger Schwank in verschiedenen Gestalten vor. Campbell S. 228 erinnert an die schottische Ballade 'the friars of Berwick' und an Allan Ramsay's 'the monk and the miller's wife'. Anderes hierher gehörige bei Grimm III, 109, bei von der Hagen Gesammtabenteuer zu Nro. LXI, Keller Fastnachtsspiele S. 1772, Dunlop - Liebrecht Anmerkung 277a.

1) In Pröhle's Märchen für die Jugend Nro. 54 machen Studenten einen Bauer glauben, die Kuh, die er verkaufen will, sei eine Ziege. Er rächt sich dann dadurch, dass er ihnen einen Hut verkauft, durch dessen Drehung jede Zeche bezahlt werde.

Dass der *Schrank* oder die *Kiste mit dem darin steckenden Liebhaber* von dem Lauscher erkauft wird kommt auch in einem böhmischen Märchen (Wenzig westslawischer Märchenschatz S. 196) vor, und zwar wird der Handel auch mit einem Gerber für Häute abgeschlossen.

Bezüglich des *Hornes* oder der *Pfeife*, wodurch die vorgeblich todte Frau belebt wird, ist auch an Jacob Ayrer's Fastnachtspiel 'Der Beck, der sein Weib wieder lebendig gegeiget hat' nach einem Schwanke in Valentin Schumann's Nachtbüchlein (vergleiche Goedeke's Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung §. 160, 8 und §. 171, 48) zu erinnern.

In Bezug auf die Geschichte mit dem *Sack* erinnert Grimm an das italienische Volksbuch von Bertoldo, wo Bertoldo in einen Sack gesteckt ist und ersäuft werden soll, aber dadurch entkommt, dass er den ihn bewachenden Sbirren beredet, an seiner Stelle in den Sack zu kriechen. Bertold gibt vor, er solle ein Mädchen heirathen, dass er nicht wolle. Auch an das Märchen von der Rübe bei Grimm Nro. 146. ist zu erinnern.

Zum Schluss erwähne ich noch eine italienische Novelle, die ich freilich nur dem Titel nach kenne, die aber danach in engstem Zusammenhange mit unsern Märchen zu stehen scheint. Brunet Manuel du libraire et de l'amateur de livres, 5ème éd., III, 219 führt folgenden Titel an: Historia di Campriano contadino, il quale era molto povero, et haveva sei figluole da maritare et . . . faceva cacar danari ad un suo asino . . . et vendè una pentola que boliva senza fuoco, ec. (*senza luogo ed anno*) in 4. Es ist Schade, dass Brunet von dieser 'nouvelle facétieuse, en *ottava rima*', die nach ihm gegen 1550 zu Florenz gedruckt zu sein scheint, den Titel nicht vollständig angibt.

Eine andere Ausgabe oder andere Bearbeitung derselben Novelle führt Brunet S. 222 an. Ihr Titel lautet: Historia nova composta per uno fiorentino molto faceta de uno contadino povero: et havea sei figliole da maritare et haveva solo un asinello et con inzegno gli faceva chagare dinari et la calo a certi marcatanti: et oltra lasino gli vende una pignatta et uno coniglio et una tromba: et finalmente il gitto in uno fiume et molte altre cose piacevole da ridere (*senz' alcuna indicazione*), in 4., ebenfalls ein Druck aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

(Fortsetzung folgt.)

Uebersetzung des Rig-Veda.

Von

Theodor Benfey.

Fortsetzung *).

Fünf Hymnen des Angirasiden Kutsa.

94ster Hymnus.

An Agni. Vs. 8 und 16 auch an die in ihnen erwähnten Gottheiten.

1. Dies Preislied lasst dem würd'gen [952]) Reichthum hegenden mit klugem Sinn uns einem Wagen gleich erhöhn [953]): denn dess Fürsorge bringt uns in dem Rathe Heil; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns. (= Sâma-Veda I, 66 = II, 4, 414).

2. Wem du beim Opfer Hülfe leistest, der gedeiht, wohnt ungefährdet und gewinnet schöne Macht; empor schwillt er und keine Noth erreichet ihn; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns [957]).

3. Dich anzuzünden sei uns Kraft! führ du zum Ziel das Werk [954])! die Götter ess'n in dir geopfertes. Bring [955]) die Aditya's! denn nach *dén* begehren wir; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns. (= Sâma-V. II, 416).

4. Lasst Holz uns bringen, lass uns Opfer dir vollziehn,

*) s. S. 260.

952) d. h. desselben, dasselbe verdienenden.

953) wie einen Wagen mit Lob beladen.

954) etymologisch: 'die Gedanken' d. h. wohl hier: die mit dem Opfer verbundenen Wünsche.

955) *tvam* zu lesen, nicht wie sonst vorwaltend *tuam*.

bei jeglichem Wechsel des Monds erinnernd dich [956]; führ du zum Ziel das Werk [954], auf dass wir leben lang! mit dir im Bund - o Agni! — trifft kein Schaden uns. (= Sâma-V. II, 415) [957].

5. Es schreiten in den Nächten deine Sprösslinge [958], der Häuser Schützer und der Zwei- und Vierfüssler; des Morgenroths bist grosser, lichter, Bote du; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

6. Du bist der Opfrer und der erste Herold auch, bist Lehrer, Rein'ger, bist der Priester von Natur; du kennst und segnest — Weiser! — jeglich Priesterwerk; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

7. Von allen Seiten schöngeformt bist sichtbar du; selbst in der Ferne strahlst du mächtig wie der Blitz; du blickest ob der Nächte Finsterniss sogar; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

8. Voran — o Götter! — sei der Wagen des Opfernden [959]! die bösgesinnten überwältge unser Spruch! Nehmt dieses Wortes wahr und lasset es gedeih'n! mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

9. Schlag die fluchwürd'gen Bösen mit den Waffen weg! die Feinde all, mögen sie fern sein oder nah! dann schaff dem Opfer, schaff dem Sänger frohe Bahn! mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

10. Schirrst du dem Wagen an das rothe flammige, das sturmgejagt' Gespann, dann brüllst du wie ein Stier [960]; dann

---

956) nämlich: an uns. Vergleiche Weber Ueber den Veden-Calender, Namens Jyotisham. Aus den Abhandlungen der Berliner Akad. der Wissenschaften 1862. p. 38.

957) Beachte, dass der 2te Vers im Sâma-Veda fehlt und dass der 1. 3. 4. Vers daselbst in anderer Ordnung erscheint, nämlich 1. 4. 3., die zugleich logischer ist. Denn das Zusammentragen des zum Anzünden dienenden muss diesem selbst natürlich vorhergehn.

958) nämlich 'die Sterne'.

959) Der Sinn ist: das Opfer (vgl. Vs 10), welches jetzt gebracht wird, komme zuerst zu den Göttern, d. h. seine mit dem Opfer verbundenen Wünsche mögen zuerst von den Göttern erhört werden.

960) d. h. wenn du deine Flammen wie Rosse vor das mit einem Wagen verglichene Opfer spannst um es zu den Göttern zu bringen, dann prasseln die Flammen.

aufs Gehölz stürz'st mit dem rauchgeflaggten [961]) du; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

11. Dann fürchten sich vor dem Gebrüll die Vögel auch, wenn grasverzehrend deine Funken ringsum sprüh'n; leicht zu erreichen deinem Wagen ist's und dir; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

12. Er hat die Macht den Zorn des Mitra, Varuna, der sich abwendenden Marut's zu sänftigen; sei schön uns hold! zurück zu uns kehr jener Herz! mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

13. Ein Gott der Götter bist, ein wunderbarer Freund; der Guten Guter bist du, bei dem Opfer lieb; lass uns in deinem Schutz sein, dem umfassendsten! mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

14. Das machst du schön, dass du entflammt im eignen Haus [962]), somageträukt, sprühst als Segen gewährendster: Kleinode schenkst du, Reichthum dem dir Opfernden; mit dir im Bund — o Agni! — trifft kein Schaden uns.

15. Wem, Aditi! du o an Schätzen reiche! Sündlosigkeit gewährst mit Unversehrtheit [963]), wem du durch schöne Stärke Segen spendest, durch sprossenreiche Gnade — *das* lass uns sein!

16. Du [964]) Agni hier, der du des Glückes kundig, o Gott! verlängr' auf Erden unser Leben! diess möge Mitra, Varuna gewähren, diess Aditi, diess Meer und Erd' und Himmel!

95ster Hymnus.

An Agni, oder Agni Aushasa.

1. Ungleichen Ansehns wandeln zwei [965]), schön wirkend; sie säugen auf abwechselnd einen Knaben; gelb ist der selbstherrliche in der einen; weiss, schönerstrahlend scheint er in der andern [966]).

---

961) d. i. mit dem Feuer, an dessen Spitze Rauch wie eine Flagge wogt.

962) d. i. auf dem Altar; zu lesen sué.

963) Ueber sarvátâti s. den folgenden Excurs:

964) tvam zu lesen, während sonst vorwaltend tuam.

965) Tag und Nacht.

966) als Feuer in der Nacht, als Sonne bei Tag.

2. Zehn Jungfrau'n [967]) nie ermüdend' haben diesen, des Schöpfers Spross, gezeugt, den armgewiegten [968]); sie führen um [969]) den scharfgespitzten [970]), welcher mit eignem Glanze bei den Menschen strahlet.

3. Sie schmücken die drei Stätten seiner Zeugung, im

---

967) Die zehn Finger. Das Feuer wird durch Aneinanderreiben von zwei Hölzern erzeugt.

968) vgl. Anm. 747 (in I, S. 600). Um die Möglichkeit der dort angenommenen Bedeutung 'Vertheiler' zu schützen, mache ich noch auf yád vibhárâḥ 'wenn du vertheilst' Rv. V, 31, 6 aufmerksam. Allein nicht alle Möglichkeiten gewähren das Richtige. Ich habe mich vorschnell bei einer Möglichkeit beruhigt und nicht alle Stellen, welche auf víbhṛtra Licht zu werfen geeignet sind, gehörig in Betracht gezogen.

víbhṛtra ist I, 71, 4, nach meiner Ansicht, Beisatz der Hymnen, an vorliegender Stelle, so wie II, 10, 2 ist es Beisatz von Agni; Beisatz von Kindern, die sich fest an die Mutter schmiegen VII, 43, 3.

Das Verbum bhṛ mit dem Präfix vi wird von Agni gebraucht V, 11, 4 agním náro ví bharante gṛhégṛhe; eben so I, 144, 2 apâ'm upásthe víbhṛto yád á'vasat und III, 55, 4 samânó râ'jâ víbhṛtaḥ purutrâ' çáye çayâ'su práyuto vánâ'nu.

Ferner von der Abfassung von Hymnen VI, 67, 10 ví yád vâ'cam kîstâ'so bháranta.

Ich glaube jetzt, dass wir für vi bhṛ und víbhṛtra eine Bedeutung zu suchen haben, die gleichmässig für Agni, die Hymnen und Kinder passend ist. Wäre vi bhṛ nur von Agni allein gebraucht, so könnte man es, an das Hin- und Her-tragen des heiligen Feuers von und zu den drei heiligen Stätten denkend, 'hin und her tragen' übersetzen. Dies passt aber schon nicht I, 144, 2 da Agni hier 'in seinen Lagern' ruht. Noch weniger passt eine Ableitung von dieser Bedeutung für VII, 43, 3 wo die Kinder sich so fest an die Mutter schmiegend vorgestellt werden, wie die Götter sich auf den Opferteppich niedersetzen sollen. Am wenigsten passt es aber VI, 67, 10.

Ich glaube für alle drei Stellen passt aber eine weitere Entwickelung dieser Bedeutung, nämlich die Specialisirung der Bedeutung zu 'auf den Armen hin und her tragen, schaukeln, wie ein Kind, das von der Mutter getragen wird', endlich 'liebevoll pflegen'. vibhṛtra wo es von Kindern gebraucht wird, nehme ich dann in der Bedeutung 'ein Kind das noch auf den Armen getragen wird', ein Kind das der Pflege bedürftig ist', 'Pflege erhält'. I, 71, 4 setze man statt 'Schatzvertheiler' 'armgewiegten'. In Bezug auf Agni wird damit angedeutet, dass er wie ein Kind, behandelt, bedient, geliebt, gepflegt wird; in Bezug auf Hymnen, dass sie wie Kinder durch Pflege aus dem Worte herausgebildet werden.

969) um das ganze auf dem Altar geschichtete Holz.

970) wegen der sich zuspitzenden Flammenzungen.

Luftmeer ein', im Himmel und im Wasser: gewaltig [971]) herrschend in der Welten Osten hat er des Jahres Zeiten gleich geordnet.

4. Wer kennt von euch diesen geheimnissvollen? Kind sei'nd zeugt er durch seine Macht die Mutter [972]); der Spross der vielen schreitet aus dem Schosse der thätigen, ein grosser mächt'ger Sänger [973]).

5. Sichtbar geworden wächst der schön' in ihnen empor, der selbstglänzend' im Schooss der Wolken. Beide [974]) beben bei der Geburt des Schöpfers [975]); ihm zugewendet schmeicheln sie dem Löwen.

6. Die beiden hehren kosen ihm gleich Frauen; brüllenden Küh'n [976]) gleich nahen sie ihm eilig. Er, dieser, ist der Kräfte Kraftgebieter, den von der Rechten [977]) sie mit Opfern salben [978]).

7. Wie Savitar [979]) hebt er mit Macht die Arme [980]), zu schmücken strebt der furchtbare beide Welten [981]), aus allem treibt er sich die Glanzeshülle [982]), neue Gewänder spendet er den Müttern [983]).

---

971) pra in der ersten Hälfte des Halbverses ist aus dem zweiten mit çâsat zu ergänzen.

972) Das Feuer wird als Blitz aus den wassergefüllten Wolken gezeugt; indem es aber zugleich die Wolken sprengt, zeugt es in demselben Augenblick — noch als Kind — das Wasser, seine Mutter.

973) Feuer als Sänger wegen des dem Blitze folgenden Donners. Unter den thätigen sind hier die atmosphärischen Gewässer zu verstehen, welche die Erde befruchten.

974) d. i. Himmel und Erde.

975) d. i. des Feuers.

976) wie Kühe zu ihren Kälbern laufen.

977) d. i. an der rechten Seite des Altars stehend.

978) durch Eingiessen von geschmolzener Butter in das Opferfeuer.

979) eine mit der Sonne in innigster Verbindung stehende Gottheit.

980) d. i. seine Strahlen.

981) sicau Dual von sic 'der Regnende' = Himmel. Der Dual bedeutet, dem vedischen Gebrauch gemäss, den ich in meiner Anzeige von Böhtlings Sanskrit.-Chrestomathie (besonderer Abdruck S. 57) zuerst hervorhob, diesen und das vorwaltend mit ihm zusammengedachte Object 'die Erde', die vom Regen befruchtete.

982) aus jedem Holzscheit treibt er Feuer, in welches er sich hüllt.

983) die Mütter sind die Holzscheite aus denen das Feuer geboren

8. Wenn er empor die glänzende Gestalt hebt, mit Strahlen, Fluthen in der Luft sich mischend [984]), die Wurzel [985]) schmückt der Sänger, das Gebet dann; diess ist die Vereinigung in der Gottheit.

9. Dein mächt'ger Strom umwandelt rings die Wurzel, den strahlenreichen Palast des Gebieters. Entflammt in aller eignen Pracht — o Agni! — beschütz mit deinem untrüglichen Schutz uns.

10. Er schaffet Nass im Trocknen [986]), Bahn der Welle; mit klaren Wellen stürzt er auf die Erde; er hält in seinem Innern alles Alte; er hauset innerhalb der jungen Sprossen.

11. Durch unsre Brüder — Agni! — so erwachsend, erstrahl mit Reichthum — Reiniger! — zum Ruhme! Diess möge Mitra, Varuna gewähren, diess Aditi, diess Meer und Erd' und Himmel.

96ster Hymnus.

An Agni oder Agni Dravinodas (Agni als Schätzespender).

1. Kaum war vor Alters er durch Kraft geboren, so nahm er traun sogleich sich alle Weisheit; und Fluth und Schale [987]) warben ihn zum Freunde; die Götter hielten den Schatzspender Agni.

2. Dieser erzeugte nach uralter Satzung der Menschen Sprossen durch des Âyu [988]) Weisheit, durch glänzend Licht den Himmel und das Wasser; die Götter hielten den Schatzspender Agni.

---

wird; indem er sie in Flammen hüllt, giebt er ihnen gleichsam neue Gewänder.

984) d. i. wenn das Opferfeuer sich in die Luft erhebt und sich gleichsam mit den Sonnenstrahlen und Wolken verbindet.

985) = höchstem Himmel, Sitz der Götter (?).

986) d. i. in der Luft.

987) d. i. die Somakufe im Sinne vom Somaopfer.

988) das personificirte Leben als ein Stammvater der Menschen gefasst. âyu ist Abstumpfung von dem gleichbedeutenden âyus, von welchem es keinem Zweifel unterworfen ist, dass es aus *aivas = griechisch *αἰϝος*, bewahrt in den Adverbien *αἰές, αἰεί* beide für **αἰϝεσι* (Locativ), hervorgegangen ist. Dass as aus organischerem ant entsprungen, ist schon an vielen Beispielen nachgewiesen; danach ergiebt sich *aivant als organischere Form, welchem das N. pr.

3. Lobpreist ihn, den ersten Opfervollender, den opfergeehrten — Arier! [989]) — den raschen [990]), den Sohn der Kraft, den Träger [991]), mächt'gen Geber. Die Götter hielten den Schatzspender Agni.

4. Der Mâtariçvan [992]), vieler Güter Mehrer, der Himmelskund'ge schenke Heil dem Sprossen, der Häuser Schützer, beider Welten [993]) Zeuger. Die Götter hielten den Schatzspender Agni.

5. Nacht und Morgen ewig die Farben wechselnd [994]), sie säugen auf vereinigt einen Knaben [995]); flammend erstrahlt er zwischen Erd' und Himmel. Die Götter hielten den Schatzspender Agni.

6. Des Reichthums Wurzel, der Verein der Schätze, des Opfers Fahne, Vogels [996]) Wunschvollender; um die Unsterb-

---

Αἰξανι (*Aiavi*) so genau entspricht, dass man kaum bezweifeln darf, dass es der organischer erhaltene Reflex von âyus als Eigenname sei; andre Erklärungen s. bei *Pott* im Philologus, Supplementband II, Heft 3, S. 341.

989) Bekannter gemeinschaftlicher Name der Indischen und Persischen (iranischen) Völker indogermanischen Stammes.

990) Der die Wünsche der Menschen als Bote rasch zu den Göttern bringt.

991) So die Scholien, indem sie 'der Opfer' suppliren, oder dies Wort im Sinn von 'Träger (Erhalter) aller Menschen' nehmen. II, 36, 2 wo die Marut's Söhne des Bharata genannt werden, wird dieses durch 'Träger der ganzen Welt' und als Beiwort des Rudra gefasst, welcher für Vater der Marut's gilt (s. Muir Original Sskrit Texts IV, 254, 256 ff.). Diese Auffassung ist schon alt, wie Çatapatha Brâhm. VI, 8, 1, 14 (p. 565) zeigt, wo es als Beiwort des Pradschâpati erscheint, und als Grund dieses Namens angegeben wird 'sa hîdam sarvam bibharti' 'denn er trägt dieses Weltall'. Trotz dem macht die grammatische Formation gegen die Richtigkeit derselben bedenklich.

992) Beiname des Feuers.

993) zu lesen rodasîos.

994) zu lesen âmemîyâne, Frequentativ von mi 'tauschen', aber zugleich mit reciproker Bedeutung, wie sie das Medium oft giebt; das Causale lautet â mâpaya welches so auffallend mit *ἀμειβο* für *ἀμειβιο* statt *ἀμειπιο* übereinstimmt, dass dadurch sehr wahrscheinlich wird, dass in dem anlautenden *ἀ* trotz der Kürze ein Reflex des anlautenden Präfixes sskr. â zu erkennen sei, dessen ausserarische, speciell griechische Existenz bis jetzt mehrfach bezweifelt wird.

995) nämlich den Agni.

996) d. i. des Bittenden, s. SâmaV. 91 u. d. W. weil die Bittenden,

lichkeit sich zu bewahren hielten die Götter den Schatzspender Agni.

7. Den Sitz der Schätze heute und vor Alters, die Heimath des entstand'nen und entsteh'nden, des sei'nden all und werdenden Beschützer, die Götter hielten den Schatzspender Agni.

8. Der Schatzverleih'r spende vergänglich Gut uns, und dauerndes [997]) spende der Schatzverleiher; der Schatzverleih'r heldengepaartes Labsal; der Schatzverleih'r schenke uns langes Leben.

9. Durch unsre Bränder — Agni! — so erwachsend, erstrahl mit Reichthum — Reiniger! — zum Ruhme! diess möge Mitra, Varuna gewähren, diess Aditi, diess Meer und Erd' und Himmel.

97ster Hymnus.

An Agni oder Agni Çutschi (das reine Feuer).

1. Sein Licht entferne unsre Schuld; bring — Agni! — Reichthum durch dein Licht; sein Licht entferne Schuld von uns.

2. Ob schöner Fluren [998]), schön Gedeih'n, voll Wunsch nach Gütern opfern wir. Sein Licht entferne Schuld von uns.

3. Weil diesen der Lobpreisendste, unsre Weisen entsprossen sind [999]) — Sein Licht entferne Schuld von uns —

4. Weil dein — Agni! — die Weisen sind, mögen auch wir die deinen sein. Sein Licht entferne Schuld von uns.

---

gleich wie Vögel stets nach Nahrung piepen, so den Göttern mit Gesang und Gebet Wünsche vortragen.

997) sana-ra von sana, in der Bedeutung von sanâtana.

998) sukshetriyâ, sugâtûya, vasûyâ, alle für °yayâ, vedische Instrumentale.

999) ich habe zu pra aus dem jâyemahi im folgenden Verse ajâyanta supplirt, gestehe aber dass mir sowohl dieser als der folgende Vers dunkel sind. Ich halte es fast für möglich, dass sie wegen des eben so mit pra yat beginnenden 5ten Verses von den Diaskeuasten hieher gesetzt sind. Fehlten sie, so erhielten wir zwei schön zusammenhängende Trica's. Doch fehlt uns bis jetzt die Berechtigung für eine derartige Vedenkritik. eshâm 'diesen' scheint mir hier 'uns' zu bedeuten. Der Sinn der beiden Verse ist vielleicht 'weil wir den besten Sänger und Weise haben und diese Weisen dein sind, so lass uns auch die deinigen sein', d. h. in deinem besonderen Schutz stehn; was denn der stete Refrain näher dahin bestimmt, dass Agni durch sein Licht sie schuldfrei machen soll.

5. Weil des Agni, des mächtigen Strahlen nach allen Orten gehn. Sein Licht entferne Schuld von uns.

6. Denn du — allwärts hinblickender! alles umgiebst beschützend du. Sein Licht entferne Schuld von uns.

7. Führ über — Allwärtsblickender! — den Feind uns weg, gleichwie zu Schiff. Sein Licht entferne Schuld von uns.

8. Gleichwie über das Meer zu Schiff, führ uns über zu Wohlergehn. Sein Licht entferne Schuld von uns.

98ster Hymnus.

An Agni oder Agni Vaiçvânara [1000].

1. O mögen wir in Vaiçvânara's [1000] Huld sein [1001]! ist er doch König, aller Wesen waltend. Hieraus [1002] gezeuget überblickt diess All' er. Vaiçvânara wetteifert mit der Sonne [1003].

2. Im Himmel fleht [1004], auf Erden man zu Agni; und angefleht drang er in alle Pflanzen; zu Vaiçvânara Agni fleh'n mit Macht wir: er schütze uns bei Tag und Nacht vor Schaden.

3. Vaiçvânara du mache diess zur Wahrheit; vergönne Schätze uns und reiche Männer. Diess möge Mitra, Varuna gewähren; diess Aditi, diess Meer und Erd' und Himmel.

Ein Hymnus des Kaçyapa Sohn des Maritschi.

99ster Hymnus.

An Agni oder Agni Dschâtavedas [1005].

1. Dem Dschâtavedas lasst uns Soma pressen! des Bösen

1000) 'Der alle Menschen umfassende'(?); es ist ein Beiname des Agni.

1001) lies siâma.

1002) aus dem Opferfeuer.

1003) lies sûriena.

1004) prishta nimmt der Sch. als Ptcp. von sprig 'berühren' oder prish 'benetzen'. Es ist hier einer der nicht so seltenen Fälle, wo ein Verbum in den Veden dieselbe Bedeutung zeigt, wie in verwandten Sprachen, sie aber im gewöhnlichen Sskrit eingebüsst hat; prishta ist das Ptcp. von prach 'fragen' aber in der Bedeutung 'bitten' wie in dem lateinischen Reflex prec in prex, prec-or. Wie nah sich die Begriffe 'fragen' und 'bitten' liegen, zeigt lat. rogare. Dieselbe Bedeutung hat prach Rv. VII, 5, 3 wo es der Schol. durch arcita oder samprikta erklärt. Auch VII, 1, 23 glaube ich es so fassen zu dürfen.

1005) ein Beiname des Agni, über dessen Erklärung die Scholien, wie gewöhnlich, schwanken. Unsre Stelle spricht sehr dafür, dass vedas in ihm

Reichthum mög' er niederbrennen; ob alle Nöthe mög' uns Agni führen wie über's Meer zu Schiffe ob Gefahren.

Ein Hymnus der fünf Söhne des Vrishâgir, nämlich des Ridschrâçva, Ambarîsha, Sahadeva, Bhayamâna und Surâdhas.

100ster Hymnus.

An Indra.

1. Der Bulle, der mit Bullenkraft gerüstet, des grossen Himmels und der Erde Allherr, wahrhaft'ger [1006]) Krieger, der im Kampf zu rufen, Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

2. Dess Gang unnahbar [1008]) wie der Gang der Sonne, der mächt'ger Feindtödter in jeder Schlacht ist, der bullenstärkste mit den Freunden schleunig, Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

3. Dess Pfade gehn durch keine Macht erreichbar, von Licht sowohl als Samen strömend [1009]), dieser Feindbewält'ger siegreich durch Manneskräfte, Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

4. Der Angiras war erster Angiras er, Bulle der Bullen, Freund der Freunde, preiswerth unter Preiswerthen, hehrste unter Hülfen; Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze,

5. Der mit den Rudra's [1010]) wie mit Söhnen angreift,

'Besitz, Reichthum' bedeutet; ich nehme das ganze im Sinn von 'Schöpfer des Besitzes', indem dieser von der Gründung fester Wohnungen, Stellen für das heilige Feuer abhängig oder ausgehend vorgestellt wurde.

1006) satîna scheint mir von sat durch das sekundäre Suff. îna abgeleitet, mit derselben Bedeutung wie sat-ya, vgl. übrigens I, 191, 1 und X, 112, 8, an deren erster Stelle satînákaṅkata trotz des Accentes sicherlich auch keine Bahuvrîhi-Composition ist; vergleicht man kritrimaḥ 'ein künstlicher' kaṅkataḥ in Av. 14, 2, 68, so möchte satînákaṅkata auch für die angenommene Bedeutung von satîna sprechen und im Gegensatze dazu 'einen wahrhaft'gen, natürlichen kaṅkataḥ' bezeichnen.

1007) d. i. den Sturmgöttern.

1008) zu lesen yasya anâptaḥ.

1009) Indra als Licht- und Regengott.

1010) Den 'Heulenden', Bezeichnung des Marut's; rudrebhiḥ ist viersilbig zu lesen mit Vokal zwischen d und r, vielleicht noch durch Einfluss der Entstehung aus ursprünglichem rudar-a von rudan mit r für n wie oft (vgl. oben Th. I, S. 287, Anm. 1).

im Männerwerk [1011]) bewältigend [1012]) die Feinde, mit den Nestlingen [1013]) ruhmreiches erbeutend, Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

6. Der Schlachtenkämpfer, Feindes Grimm vernichtend, erlangte die Sonne durch unsre Heldenschaar [1014]). Der vielgeruf'ne Herr der Guten heute Indra mit den Marut's sei uns zum Schutze.

7. Ihn freuen Hülfen [1015]) in dem Schlachtgefilde; zum Friedensschützer machten ihn die Völker; er einzig ist Gebieter jedes Opfers [1016]). Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

8. Ihn zu gewinnen an der Stärke Festtag [1017]) zu Schutz und Beute streben — den Mann — die Männer; in blinder Finsterniss sogar entsandt' er Licht [1018]). Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

9. Mit seiner linken bändigt er alle Grosse; mit seiner rechten nimmt er alle Opfer; wer ihm lobsingt, dem spendet er Reichthümer. Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

10. Wohnplätze [1019]) spendet er und spendet Wagen; in allen Fluren ist er heut bekannt nun [1020]). Die Bösen bändigt er durch seine Manneskraft. Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

11. Wenn vielgerufen stürmisch er zum Kampf treibt, vereint mit Brüdern oder unverwandten, um Wassers Brut und Sprossen zu ersiegen, sei Indra mit den Marut's uns zum Schutze [1021]).

1011) eig. 'von den Männern zu tragend' = Kampf.

1012) zu lesen sâsahu(v âॐ.

1013) den Marut's die gleichsam seine Kinder.

1014) nribhir ist viersylbig zu lesen, also fast wie im Zend narəbhir (vgl. Ueber ऋ ॠ und ऌ), ferner wie gewöhnlich sûriam. Der Sinn ist: er hat durch unsre Opfer gestärkt die Sonne gewonnen.

1015) Opfer.

1016) d. h. von ihm allein ist das im Opfer gewünschte zu hoffen.

1017) d. h. an den Schlachttagen.

1018) zu lesen jiotir.

1019) vgl. Rig-V. II, 12, 7.

1020) d. h. haben die Arier den Cultus des Indra verbreitet.

1021) Der Sinn ist: Für wen immer — Verwandte oder Fremde —

12. Der schreckliche Blitzschleudrer, Feindvernichter, wilde, vielkund'ge, vielgepries'ne, kühne, Soma'n an Kraft gleich, der fünf Stämme [1022]) Schützer, Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

13. Sein Donnerkeil erbrüllet Flammen sendend gleichwie ein schreckliches Gebrüll des Himmels; ihm folgen Gnaden nach, ihm folgen Schätze. Indra mit den Marut's[1007]) sei uns zum Schutze.

14. Dess Maass und Wort in Ewigkeit mit Stärke ohn' Ende herrschet rings ob beide Welten, der führ', erfreut ob unsre Werk', uns über [1023]). Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

15. Dess Kräftefülle Götter nicht durch Gottheit, nicht Sterbliche, selbst nicht das Meer erreichet; er überragt an Kraft Himmel und Erde. Indra mit den Marut's [1007]) sei uns zum Schutze.

16. Die licht' und dunkle glänzend [1024]) schöngeschmückte himmlische Stute mit den Deichseln tragend den stiergefüllten [1025]) Wagen zu Ridschraçva's [1026]) Segen naht freudspendend den Menschenstämmen.

17. Diess ist das Preislied, welches dir, o Indra! Vrischâgir's Spross als Huldigung gesungen, Ridschraçva mit den Freunden [1027]) Ambarîscha, Sahadeva, Bhayamâna, Surâdhas [1028]).

18. Dieb', Unheilbrüter [1029]) schlägt der vielgerufne, schmettert im Sturm sie mit dem Keil zur Erde; es warb mit

---

Indra den Vritra, welcher den Regen vorenthält, bekämpfen mag, stets möge es zu unserm Heile sein.

1022) d. h. Schützer aller Menschen, nach einer oft vorkommenden Eintheilung derselben.

1023) nämlich alle Nöthe.

1024) sumat von su.

1025) Stier = Indra wegen seiner Stärke.

1026) Wie in n. 1014 ist auch hier ar•jra zu lesen; ebenso vs. 17 und 117, 17 aber nicht 116, 16; an unsrer Stelle ist auch °çuasya zu lesen.

1027) eigentlich 'mit den Jochen' d. h. mit den durch ein Joch wie Stiere vereinten, vgl. oben zu I, 39, 6, Bd. I, p. 390 n. 354 wo man noch Rig-V. VI, 47, 24 hinzufüge.

1028) Im Padatext ist vrshnah zu lesen.

1029) çímyu fraglich; VII, 18, 5 ist es oxytonirt; vgl. çimi in a-çimidá, VII, 50, 4.

seinen leuchtenden Gesellen der Keilgewappnete Flur Sonn' und Fluthen [1030]).

19. Zu jeder Zeit sei uns Fürsprecher Indra; wir mögen Nahrung ungetrübt erwerben; diess möge Mitra, Varuna gewähren, diess Aditi, diess Erde, Meer und Himmel.

(Fortsetzung folgt.)

Sanskritisch Sarvátâti, zendisch haurvatât, lateinisch sălût.

Excurs zu Rigveda I, 94, 15. n. 963.

Sarvátâti ist eines von den Wörtern, welche einerseits den Bruch zwischen der Zeit, in welcher die Veden gedichtet und der, in welcher sie von den Indern erklärt wurden, zu veranschaulichen geeignet sind, andrerseits den Werth der Hülfsmittel, welche uns die vergleichende Sprachwissenschaft für die Exegese der Veden zu Gebot stellt; zugleich liefert es auch einen weiteren Beweis für die hohe geistige Entwicklung, welche der Trennung des indogermanischen Sprachstammes vorherging und als Basis der weiteren Individualisirung die dazu gehörigen Sprachen in ihre neuen Sitze begleitete.

Obgleich Pâṇini schon erkannt und gelehrt hat (IV, 4, 142), dass tâti in sarvátâti und devátâti ein Suffix sei, auch bezüglich seiner etymologischen Bedeutung wenig vom Richtigen abweicht, so weiss Sâyaṇa, der Scholiast des Rig-Veda, mit dieser Erkenntniss doch nichts anzufangen, lässt sich vielmehr dadurch noch mehr in die Irre führen.

Er hält sich vorwaltend an die vorpâṇinische Erklärung, wie sie von Yâska im Nirukta repräsentirt wird; diese weiss noch wenig von Suffixen, betrachtet und erklärt vielmehr die Wörter, wie diess in den Anfängen und von den Anfängern der Philologie gewöhnlich geschehen ist, als Zusammensetzungen.

Der genaueren Einsicht wegen werde ich im Folgenden

1030) vgl. Muir Sskr. Texts II, 384. Ich beziehe es auf die Besiegung Vritra's und der Dämonen mit Hülfe der blitzenden Marut's. Dadurch erwirbt Indra die Herrschaft über Erde Himmel und Wasser.

Sâyaṇa's Erklärung zu den betreffenden Stellen, so weit sie mir zugänglich ist, mittheilen.

Dass sarvátâti der Form nach mit dem griechischen ὁλότητ identisch ist, wird wohl von Niemand bezweifelt. Dass sarva 'all, ganz' = ὅλο für ὅλϝο (ion. ep. οὖλο) sei, ist längst bekannt. Die Abstumpfung von tâti zu tât findet in andern zu dieser Bildung gehörigen Wörtern schon im Sanskrit ihre Analogie, z. B. devátât = θεότητ neben devátâti, und im zendischen Reflex von sarvátâti, nämlich haurvatâṭ, so wie in allen übrigen, durch dieses Suffix gebildeten, Wörtern hat tâti, gleichwie auch im Griechischen, Lateinischen, Deutschen das i stets eingebüsst.

Dieses Suffix bildet in allen diesen Sprachen Abstracte, so dass wir nach Analogie derselben als primäre Bedeutung von sarvátâti die Bedeutung 'Allheit, Ganzheit' aufstellen dürfen und es wäre nicht unmöglich, dass jene Rig-Veda VI, 12, 2 anzuerkennen sei, wo es heisst:

ấ yásmin tvé . . . . yákshat . . . sarvátâteva nú Dyáuḥ.

'Du (nämlich Agni), in welchem Dyaus eben opferte, wie in einer sarvatâti'. Agni wäre dann gewissermassen wie ein Inbegriff des Alls aufgefasst (vgl. übrigens meine Behandlung dieser Stelle in GGA. 1860 S. 747).

Allein in allen übrigen Stellen tritt die Bedeutung hervor, welche sich aus dem Begriff 'Ganzheit' im Gegensatz zu 'Verstümmeltheit' herausgebildet hat, nämlich 'Unversehrtheit, integritas, incolumitas, salus', und diese ergiebt sich mit Entschiedenheit für den zendischen Reflex haurvatâṭ.

Dieser ist in den heiligen Schriften der Parsen die Bezeichnung eines göttlichen Wesens, welches in innigster Verbindung mit einem andern erscheint, dessen Namen durch dasselbe Suffix tâṭ aus amereta 'unsterblich' gebildet ist und 'Unsterblichkeit' bedeutet. Beide, wörtlich genommen 'Unversehrtheit und Unsterblichkeit' bezeichnen die höchsten Wünsche der Menschheit 'auf Erden Heil und nach dem Tode Unsterblichkeit', 'irdisches Glück und ewiges Leben'.

Die organischere Form des letzterwähnten Wortes ameretatât ist in den heiligen Schriften der Parsen mit unbezweifelbarer Gewissheit nur an einer einzigen Stelle bewahrt (Sirozah II, 7); wahrscheinlich noch an zwei andern (Yçn. 34, 11 und 57, X, 24);

an allen übrigen — und es sind deren sehr viele — ist das Wort verstümmelt und zwar theils zu ameretât, also mit Einbusse des auslautenden ta der Basis, augenscheinlich durch Einfluss des aus der nahen Aufeinanderfolge der drei t entstehenden Missklangs; theils zu ameretat, worin man, da diese thematische Form nur in dem Casus ameretaṭbya (auch ameretadhbya geschrieben) vorkommt, eine durch die Position herbeigeführte Verkürzung des â erblicken dürfte, obgleich die Verstümmelung von haurvatât zu haurvat, welche nicht bloss in der analogen Casusform haurvaṭbya erscheint, sondern auch in haurvat-a, und haurvat-ô und durch Ausstossung des das Suffix anlautenden tâ entstanden ist, auch für ameretat dieselbe Erklärung zulässig macht.

Ich will nicht entscheiden welche von beiden Erklärungen für ameretat die richtigere sei, kann aber nicht umhin darauf aufmerksam zu machen, dass wenn der in der Repetition des t liegende Missklang die Verstümmelung von ameretatât zu ameretât und ameretat, von haurvatât zu haurvat im Zend herbeiführte, trotzdem dass die organischeren Formen sich neben diesen Verstümmelungen erhielten, ähnliches auch in andern Sprachen möglich war, speciell im Lateinischen, wo wir ebenfalls ti vor tu z. B. in consuetudo für consuetitudo (Leo Meyer Vergl. Gr. I, 281) aus demselben Grunde ausgestossen finden.

Im Lateinischen gilt salvo für einen der Reflexe von sskr. sarva (Pott EF.^{2} I, 783) und zwar grade in derjenigen Bedeutung, welche wir auch in dem sskrit. sarvatâti und dem zend. haurvatât annahmen.

Das Suffix tâti hat auch im Latein, wie im Ssskr. schon theilweis und im Zend, Griechischen, Deutschen u. s. w. durchweg, stets seinen Auslaut eingebüsst, so dass wir annehmen dürfen, dass einst dem sskr. sarvatâti im Latein salvotât entsprach, formell genau das griechische ὁλότητ für ὁλοότητ reflectirend. Da grade das Suffix, welches im Sskr. va lautet, im Lateinischen so oft durch uo reflectirt wird z. B. in ex-ig-uo u. aa., wie denn überhaupt v und u im Allgemeinen und speciell im Lateinischen in innigster Wechselbeziehung stehen, so steht nichts der Annahme entgegen, dass einst săluotât gesprochen wurde. Dass daraus, wie im Zend aus haurvatât haurvat durch eine analoge Ausstossung sălût etwa für săluot entstehn konnte,

wird man nicht in Zweifel ziehen können, wenn man auch den Prozess in allen Einzelnheiten nicht mit Bestimmtheit darzulegen vermag. Erleichtert wurde er vielleicht dadurch, dass saluotât, wie im Sanskrit und im Griechischen einst den Accent auf dem o hatte.

Die Bedeutung ist wesentlich gleich mit der des zendischen haurvatâṭ; auch salus ist Appellativ 'Unversehrtheit und Heil' und Personification dieses Begriffs zu einer Gottheit.

Diese Gleichheit so wie die anomale Verstümmelung der ursprünglicheren Form *salvotât zu salût machen es wohl unzweifelhaft, dass wir in salut, nicht eine speciell lateinische Bildung vor uns haben, analog dem formal gleichen griechischen ὁλότης, welches ein speciell griechisches, erst auf griechischem Boden unabhängig von sarvatâti und haurvatât aus denselben Elementen gebildetes Wort ist, sondern eine alte die Trennung der indogermanischen Sprachzweige überragende Bildung, die sich wie so vieles alte, im Latein erhalten hat. Die Existenz derartiger aus Abstracten hervorragender göttlicher Namen in so uralter Zeit kann zwar auf den ersten Anblick in Erstaunen setzen; aber übersehen wir die Fülle der übrigen Momente, welche dafür entscheiden, dass das indogermanische Volk schon vor seiner Spaltung eine verhältnissmässig sehr hohe religiöse, sociale und politische Bildung entwickelt hatte, so mindert sich dieses Erstaunen und man sieht keinen Grund, warum eine Zeit, welche Abstracte auf tât bildete — wie diess ja auch die volle Identität von sskr. devatât mit griech. θεότης zeigt — nicht ein so hervorragendes wie sarvatâti, haurvatâṭ, salût, welches gewissermassen den Inbegriff alles irdischen Heils umfasst, bis zur Gottheit gesteigert haben sollte.

Daraus entnehmen wir dann einen weiteren Grund dem vedischen sarvátâti unbedenklich dieselbe Bedeutung zu geben, wie dem zend. haurvatât und dem lateinischen salût 'Unversehrtheit, Heil' und zwar selbst im Sinn einer göttlichen Personification. Dieser letztere ist jedoch nur vielleicht in der eben besprochenen Stelle anzunehmen und auch hier reicht auch schon die Annahme einer energischeren Bedeutung des Wortes 'Heil' aus, wie sie sich im Sskr. bekanntlich bei überaus vielen Wörtern findet und der Bedeutung entspricht, welche wir einem

Worte durch den Zusatz 'wahr' beilegen, z. B. sa putro yaḥ 'das ist ein wahrer Sohn, der'. Ich würde also übersetzen:

'Du, in welchem der Himmel wie im wahren Heile' d. h. dem Inbegriffe alles Heiles, opferte.'

Der Scholiast erklärt sarvatâti zuerst nach der alten Weise als Zusammensetzung sarvais tâyamana 'von allen gespannt werdend' und fasst diess als Bezeichnung des 'Opfers', dessen Darbringung durch den Ausdruck tan 'spannen' gewöhnlich veranschaulicht wird. Neben dieser Erklärung schlägt er eine andre auf Pâṇini's Regel IV, 4, 142 gegründete vor. Pân. lehrt hier dass das Suffix tât hinter sarva und deva die Bedeutung dieser Basen nicht ändre wie ja auch devatât θεότητ 'Gottheit' im Allgemeinen dasselbe ist wie deva θεό 'Gott'. Darauf gestützt giebt Sâyaṇa dem Worte sarvatâti die Bedeutung von sarva und erlaubt sich gegen alle Grammatik den Locativ sarvatâtâ im Sinn eines Nominativs mit dyaus zu verbinden, es also für sarvas zu nehmen. Indem er zugleich gegen jede Analogie dyaus durch 'Lobsänger' erklärt, giebt diese zweite Auffassung den Sinn 'Jeder Lobsänger opfert in dir Agni.'

Ueber diese ganz willkürliche Deutung ein weiteres Wort zur verlieren, wäre Papierverschwendung. Wenden wir uns vielmehr zu den übrigen Stellen.

Ich nehme zuerst Rigveda X, 36, 14, obgleich ich die Scholien dazu nicht kenne, weil diese Stelle entschieden für die angenommene Bedeutung spricht. Sie lautet:

Savitấ naḥ suvatu sarvátâtim Savítấ naḥ râsatâm dîrghám ấyuḥ.

'Savitar sende uns Unversehrtheit, Savitar spende uns langes Leben'.

Eben so entschieden tritt die Bedeutung IX, 96, 4 hervor wo mir die Deutung der Scholien ebenfalls unbekannt ist. Dieser Sloka lautet:

ájîtayé ś hataye pavasva svastáye sarvátâtaye bṛihaté |
tád uçanti víçva imé sákhâyas tád ahám vaçmi pavamâna Soma ||

'Reinige zum Gedeihen, zum Siege, zum Wohlsein, zu grossem Heile; um dieses flehen alle diese Freunde, um dieses ich, o reinigender Soma!'

Mit der vorletzt erwähnten Stelle stimmt im Wesentlichen

III, 54, 11 devéshu ca Savitaḥ çlókam áçrer âd asmábhyam ā́ suva sarvátātim |

'auch unter den Göttern (d. h. im Himmel) empfängst du, Savitar! den Lobgesang, dann sogleich sende uns Unversehrtheit'.

Der Schol. erklärt sarvam apekshitam phalam 'alle beabsichtigte Frucht' (sc. des Lobgesangs d. h. alles was wir als Lohn dafür erwarten). In der grammatischen Exegese beruft er sich auf Pân. Angabe, dass sarvátāti mit sarva in der Bedeutung identisch sei. Die Glosse besteht also eigentlich nur in sarvam 'alles' und apek° ist ergänzende Erklärung.

Die bisher passend gefundene Bedeutung genügt auch I, 106, 2 tá âdityâ ā́ gatâ sarvátātaye.

'Kommt, ihr Aditya's! zu Unversehrtheit' d. h. damit wir unversehrt seien' oder gradezu 'kommt zu (unserm) Heile'.

Der Schol. erklärt etymologisch mit Auffassung des Wortes als Composition und Annahme einer Ergänzung: sarvair vîrapurashais tatâya yuddhâya 'zu dem von *allen* Helden *gestreckten* (d. h. übernommenen scil.) Kampfe'.

Zweifelhafter könnte man über folgende zwei Stellen sein. Da aber die wohl belegte Bedeutung an allen übrigen sich passend erwies, werden wir auch in ihnen nach keiner andern suchen. Die erste ist IV, 26, 3

ahám púro mandasānó vy airam náva sākám navatī́ḥ Çámbarasya |
çatatamám veçyàm sarvátātā Dívodāsam atithigvám yád ā́vam ||

'Im Rausch eroberte ich neun und neunzig Städte des Çambara, die hundertste Wohnung in Unversehrtheit, als ich dem frommen Divodâsa hold war.'

Das 'in Unversehrtheit' kann sich auf Indra beziehen 'ohne im Kampf eine Verletzung zu erleiden', oder auf die hundertste Stadt, die er nicht zerstört habe, wobei man sich auf VII, 19, 5 berufen könnte. Vgl. Kuhn Herabkunft des Feuers S. 104 n. und zu veçyà Rv. VI, 61, 14. Der Scholiast glossirt sarvatātā durch yajñe.

Die andre Stelle findet sich VII, 18, 19 und lautet:

ā́vad Indram Yamúnā Trítsavaç ca prā́trá Bhedám sarvátātā mushāyat.

'Dem Indra halfen die Yamunâ und die Tritsu's; da plünderte er in Unversehrtheit (d. h. ohne im Kampf verletzt zu werden) den Bheda'.

So werden wir denn auch keinen Anstand nehmen, dieselbe Bedeutung an der Stelle I, 94, 15 anzunehmen, zu welcher dieser Excurs gehört.

Wir bemerken nur noch, dass der Schol. hier zuerst die Erklärung Yâska's (XI, 24) giebt, wo das Wort als Compositum aufgefasst und sarvâsu karmatatishu ausgelegt wird; er bestimmt die Zusammensetzung dann als eine Bahuvrîhi und glossirt sie sarvâ stutayo yeshu yâgeshu. Dann schlägt er als eine zweite sarveshu jajñeshu vor, die er wohl auf die pâninische Gleichsetzung von sarvatâti mit sarva stützt, welche er ebenfalls in der grammatischen Exegese anführt. In dieser würde die Glosse sarveshu sein und jajñeshu die Ergänzung.

Nachtrag zu I, 247.

Der Verlust des s in griech. *ιον* für *ιονς* hat seine vollständige Analogie in einem, so viel mir bis jetzt bekannt, einzig dastehenden Accus. Plur. des Ptcp. Pf. red. von *vid* im Ath. V. IX, 9, 7. Dieser lautet hier *vidvánas*. Dass diess wirklich Acc. Pl. Ptcp. pf. red. sein soll, zeigt der Zusammenhang; denn der Halbvers lautet: ácikitvâñç cikitúshaç cid átra kaví'n pricchâmi vidváno ná vidvâ'n. „Ich, unkundig seiend, frage hier alle kundigen, nicht wissend die wissenden Weisen". Vidvánas ist augenscheinlich dieselbe grammatische Kategorie, wie cikitúshas und steht statt des regelrechten Accusativs vidúshas. Die Form erklärt sich aus dem in vidus für vidvas zu Grunde liegenden vidvans (statt vidvant vgl. I, S. 244 ff.); daraus hätte im Accus. Plur. eigentlich vidvánsas entstehen müssen, grade wie im griechischen aus *ἠδιονς* eigentlich *ἠδιονσας*; wie aber hier mit Einbusse des ς *ἠδίονας* so dort vidvánas. Die gewöhnliche Form büsst dagegen das n ein, so dass sie eigentlich vidvásas lauten musste; dieses wird aber mit der so häufigen Vokalisirung von va zu u, und dann Verwandlung des s in sh, weil ein andrer Vokal als a vorhergeht (kurze Sskr. Gr. §. 21) *vidúshas*. Auf dieser Nebenform auf vans (statt vant) beruht auch der vedische Vokativ Singularis z. B. vídvas (vollst. Ssk. Gr. §. 754, V).

Ueber die sprachwissenschaftliche Stellung der kaukasischen Sprachen.

Von

Friedrich Müller.

Bekanntlich hat Bopp in einer akademischen Abhandlung betitelt „Die kaukasischen Glieder des indoeuropäischen Sprachstammes" (gelesen im Jahre 1842 und 1845, separat erschienen 1847) mit wahrhaft bewunderungswürdigem Scharfsinne zu beweisen versucht, dass die von ihm im engeren Sinne sogenannten kaukasischen Sprachen, d. h. jene im Süden des Kaukasus gesprochenen Idiome, welche sich ans Georgische anschliessen, eine Sprachgruppe bilden, die mit der indogermanischen und hier vor allem mit dem Sanskrit aufs innigste zusammenhängt. — Bopp's Gründe und jene Fälle, die er für Unterstützung seiner Ansicht beibringt, haben wirklich für Jedermann, der mit diesen Sprachen selbst sich nicht näher vertraut gemacht, etwas Bestechendes. Aber eben besonders darum scheint es mir der Mühe nicht unwerth, auf die Sache noch einmal näher einzugehen und die Frage über den Zusammenhang dieser Sprachgruppe mit anderen — wenn auch vor der Hand nur in negativem Sinne — einer endlichen Lösung näher zu führen versuchen.

Dass die kaukasischen Sprachen mit dem Sanskrit in der Art zusammenhängen, wie die neueren indischen Idiome, d. h. dass sie Entwickelungen und Fortbildungen der dem Sanskrit als Schriftsprache zu Grunde liegenden Volkssprache (als deren ältesten Grundstock wir die Sprache der Veda-Hymnen betrachten können) darstellen, ist Bopp's Ansicht nicht. — Eine solche Ansicht würde auch bei Jedermann, der mit der Structur

beider nur ein wenig vertraut ist, im vorhinein wenig Glauben finden. — Bopp's Ansicht ist vielmehr die, dass wir in den kaukasischen Sprachen sogenannte indogermanische (oder vielmehr damit eng verwandte) vor uns haben. — Ist dies aber wirklich der Fall, so müssen wir gleich die Art und Weise, wie der wissenschaftliche Beweis geführt wird, nämlich die ausschliessliche Herbeiziehung des Sanskrit behufs der Vergleichung, als gegen die strengere sprachwissenschaftliche Methode im höchsten Grade verstossend bezeichnen.

Denn sind die kaukasischen Sprachen wirklich Glieder der grossen indogermanischen Sprachkette, so darf man nimmermehr die einzelnen Formen nur in einer einzelnen indogermanischen Sprache, ohne genaue stete Rücksicht auf alle verwandten Schwestersprachen, verfolgen und dann am allerwenigsten jene Sprachgruppe zur ausschliesslichen Vergleichung herbeiziehen, welche, was den Consonantismus betrifft einerseits sich eigenthümlich entwickelt andererseits nicht unbedeutende Veränderungen erlitten hat.

Meiner Ansicht nach darf man bei dergleichen Fragen auch das Terrain nicht ausser Acht lassen, wo die Sprache, welche zu untersuchen ist, gesprochen wird. Obwohl neben einander liegende Sprachgebiete keineswegs verwandt sein müssen, so ist es doch immerhin mehr wahrscheinlich, dass sie, falls ihr Zusammenhang im weiteren Sinne erwiesen ist, mit einander näher verwandt sind, als mit weiter davon abstehenden Zweigen desselben Sprachstammes. — Wenden wir diese Regel auf unseren speciellen Fall, nämlich die kaukasischen Sprachen, an, so sind dieselben, wenn deren indogermanische Natur bewiesen ist, oder auch nur angenommen wird, jedesfalls mit mehr Wahrscheinlichkeit der erânischen als jeder anderen indogermanischen Sprachgruppe beizuzählen. Und will man dies nicht in dieser Entschiedenheit zugeben, so müsste man sie doch als eine Uebergangsgruppe von den erânischen zu den illyrischen (falls deren indogermanische Natur richtig ist) oder doch sicher zu den pelasgischen Sprachen betrachten.

Zu derselben Ansicht wird man auch mehr oder weniger durch eine nur etwas genauere Betrachtung des kaukasischen Lautsystems geführt. — Betrachtet man nämlich jenes des Georgischen, und vergleicht man es mit dem Lautsystem irgend

einer erânischen Sprache z. B. mit dem des Ossetischen (wobei ich in Kürze auf meine Untersuchungen über letzteres verweise), so ersieht man, dass man unmöglich indische, sondern nur erânische Laute vor sich hat. Eine Sprache mit so zahlreichen — acht — Zischlauten, mit mehreren — fünf — von einander verschiedenen stummen Gutturalen kann nimmermehr eine indische, sondern kann nur eine erânische sein.

So sind z. B. die Laute z, ž, ʒ, ζ dem Indischen ganz fremd, während sie in den armenischen զ, ժ, ց, ձ und den avghânischen ز, ژ, څ (stumm) څ (tönend) sich wiederfinden. — Ebenso kennt das Indische nur ein क् (k) und ख् (kh) = georg. k', χ, aber kein q, während das Altbaktrische und Armenische entsprechende Laute in kh und ք besitzen. — Für ź und ǵ hat aber weder das Indische noch eine der erânischen Sprachen ein Aequivalent aufzuweisen.

Wir kommen also nach diesem zu dem Schlusse, dass das Georgische, der Repräsentant der kaukasischen Sprachen, falls von einer Verwandtschaft mit den indogermanischen Sprachen überhaupt gesprochen werden kann, — eine erânische Sprache sein müsse. — Ist dies aber wirklich der Fall, so müssen natürlich alle jene Beispiele, welche man zum Beweise der indogermanischen Natur desselben beigebracht hat nach den erânischen Lautgesetzen untersucht und diesen gemäss erklärt werden.

Wollen wir einige der von Bopp beigebrachten Belege betrachten!

Auf S. 8 der oben citirten Abhandlung bespricht Bopp die georgische Genitivendung sa z. B. — imi-sa 'jenes', ami-sa 'dieses', wi-sa 'wessen' und erblickt in derselben die Genitivendung des Sanskrit -sya und Pali -ssa. Ein solcher Vergleich ist nach dem, was wir eben bemerkt haben, nicht gerechtfertigt, sondern wir müssen sehen, wie dieses Zeichen -sya in den erânischen Sprachen lautet; — hier lautet es aber niemals sya sondern nur hya, q'yâ und hê, indem dabei nach einem allgemeinen Lautgesetze (wie auch im Griechischen -οιο = -ohio) s in h übergangen ist. — Ebenso ist die a. a. O. von Bopp gemachte Vergleichung des lasischen ṣuǵa mit dem sanskrit-

sâgara ganz und gar verfehlt, da dieses Wort nach erânischen Lautgesetzen hâgarâ lauten müsste.

Während in diesen Fällen das erânische Sprachgebiet ungerechter Weise nicht berücksichtigt wird, erscheint ganz inconsequent auf S. 36 ein Gesetz angewandt, welches dem Indischen fremd und den erânischen Sprachen (wenigstens dem Neupersischen) wiederum eigenthümlich ist. — Es wird nämlich dort der Zahlenausdruck für „drei" georgisch sami mit dem altindischen tri, trayas vermittelt und dabei Schwächung des t zu s (durch th) wie im neupersischen سه (sih) altbaktr. thri angenommen.

Aus diesen wenigen Fällen, deren Anzahl sich ohne Mühe bedeutend vermehren liesse, kann man das Schwankende der Bopp'schen Methode, wie sie in dieser Arbeit zu Tage tritt, leicht entnehmen. Dazu gesellt sich noch eine gewisse Willkühr und Kühnheit, die oft vor den abenteuerlichsten Hypothesen nicht zurückschreckt. So nimmt Bopp S. 37 an, das suanische worsṭχo „vier" sei mit dem altindischen cátvâras identisch, indem er ersteres als *Umstellung* von ṭχowors fasst.

Einen besonderen Nachdruck legt Bopp auf die Uebereinstimmung der Pronomina der kaukasischen Sprachen mit denen des indogermanischen Sprachstammes (S. 24 und S. 32). Wer sich in der Sprachwissenschaft im weiteren Sinne etwas mehr umgesehen, den wird Uebereinstimmung in den Pronominaltheilen zwischen der einen und der anderen Sprache nicht sehr in Erstaunen setzen; denn bekanntlich zeigen fast alle Sprachen der Erde in diesem Punkte eine — will man es nennen — Verwandtschaft oder Uebereinstimmung, welche aber nimmermehr zu der Annahme einer Verschwisterung oder sonst eines näheren Verwandtschaftsverhältnisses verleiten darf.

Geben wir nun bei unserer Annahme der erânischen Natur der kaukasischen Sprachen in der Untersuchung des Problems weiter, so müssen wir gestehen, dass sich dieselbe immer mehr und mehr als ungerechtfertigt ja unmöglich erweist.

Denn einerseits fallen die Beweise für die indogermanische Natur der kaukasischen Sprachen, welche Bopp vorzüglich auf die Vergleichung mit dem Sanskrit baut, in sich zusammen, da sie mit den Gesetzen der *erânischen Lautlehre* sich schwer in

Einklang bringen lassen [1]), andererseits müssen diese Sprachen, wenn auch gegen die Flexionselemente (auf deren äusserliche Uebereinstimmung Bopp besonders seinen Beweis baut) von lautlicher Seite nichts eingewendet werden könnte, jenen *Typus* aufweisen, wie er im Neupersischen, Armenischen, Ossetischen, Avghânischen zu Tage tritt. — Denn man kann doch wohl unmöglich annehmen, dass die kaukasischen Sprachen, falls man sie zur erânischen Gruppe rechnet, andere Bahnen der Entwicklung als ihre unmittelbar neben ihnen wohnenden Schwestern eingeschlagen haben, eine Annahme, die man, falls sich ein Vertheidiger derselben melden sollte, durch den einfachen Hinweis auf das Ossetische gründlich widerlegen könnte. — Denn dieses merkwürdige Idiom hat, obschon es von seinen nächsten Verwandten abgesondert und zwischen ganz fremde Idiome eingekeilt ohne literarische Pflege fortwachsen musste, doch die Spuren seiner erânischen Abstammung in so deutlichen Zeichen bewahrt, dass man aus einer nicht umfangreichen Wortliste allein mit fast mathematischer Sicherheit den Beweis liefern kann, dass wir in demselben einen nahen Verwandten des Persischen und Armenischen vor uns haben.

Von allem diesem sehen wir aber, wenn wir es versuchen die kaukasischen Sprachen mit der neueren persischen zu vergleichen, nicht die leiseste Spur. Es findet hier weder in Zahl- und Casus- noch Tempusbildung, weder im Pronomen noch im Numerale Uebereinstimmung statt. — Der einzige Punkt, den man gelten lassen könnte, wäre die Bildung des Aorists und

---

1) Darnach kann die S. 23 gemachte Vergleichung von sul 'ganz', mit dem altindischen sarva nicht richtig sein, denn sowohl die erânischen Sprachen als auch das Griechische zeigen hier h an Stelle des s: — altbaktr. haurva neup. هر (har) — griech. ὅλος. — Gleich darauf wird jedoch das lasische iri 'jeder' zu sarva gezogen und mit dem neupersischen هر (har) verglichen. — Dasselbe wäre auch von den auf S. 29 gemachten Vergleichen zwischen georg. ese 'dieser' und altind. asâu und êsha zu sagen. Bekanntlich lautet altind. asâu im altbaktrischen hâu, in den Keilinschriften hauv. — Vollkommen unbegreiflich ist die Form šwidì 'sieben' = šiwdi, indem keine einzige der erânischen Sprachen hier ein s aufweist. — Ebenso ist die Vergleichung des lasischen Ordinalsuffixes muš mit dem sanskritischen ma, neupersischen um ("dessen Zischlaut vielleicht eine Versteinerung des sonst verlorenen Nominativzeichens ist") etwas zu kühn.

Perfects mittelst des Dentals d (Bopp a. a. O. S. 46. 47. 49), wenn sich diese Erscheinung nicht in mehreren von einander gewiss unabhängigen Sprachstämmen nachweisen liesse. So kennen (was den Dental betrifft) dieses Princip die ural-altaischen Sprachen, die Drâvida-Sprachen (Caldwell. Comparative grammar of the dravidian languages S. 403 ff.) u. a., welche gewiss Niemand deswegen als in näherer Verwandtschaft mit den erânischen stehend betrachten wird.

Seien wir also aufrichtig und gestehen wir nur, dass die kaukasischen Sprachen mit den indogermanischen, trotz dem von Bopp geführten leider zu gekünstelten Beweise — nicht zusammenhängen können!

Mit welcher Sprachgruppe hängen sie denn zusammen?

Nachdem die indogermanische Natur der kaukasischen Sprachen als nicht erwiesen fallen gelassen werden muss, und der Gedanke an eine Verwandtschaft mit den semitischen Sprachen aus ähnlichen Gründen und dann besonders aus der einfachen Betrachtung des Lautsystems gar nicht aufgenommen werden kann, so ist es das natürlichste in denselben Verwandte jener grossen Sprachclasse zu vermuthen, welche den Norden Asiens inne hat und die man am passendsten mit dem Ausdrucke der ural-altaischen bezeichnet [1]). — Und in der That stossen wir auf manche Aehnlichkeiten zwischen den ural-altaischen und kaukasischen Sprachen.

Die kaukasischen Sprachen kennen ebenso wenig ein grammatisches Geschlecht (genus), wie die ural-altaischen (obschon in diesem Punkte manche von den neueren indogermanischen mit ihnen zusammenfallen. Vergl. meine Schrift: das grammatische Geschlecht S. 4. —); sie bilden ebenso wie diese den Plural und die Casus durch besondere Suffixe, die sich der Wichtigkeit nach an einander reihen, so dass z. B. im Plural das Suffix desselben dem Thema folgt und erst daran sich das Casussuffix anschliesst [2]). — Die kaukasischen Sprachen haben

1) Zu dieser Annahme neigt sich Max Müller in seinem Buche: The languages of the seat of war in the east. 2 edit. p. 124 ff., während in seinen Vorlesungen über Sprachwissenschaft der kaukasischen Sprachen gar keine Erwähnung geschieht.

2) Im Türkischen z. B. ist ڭ (ñ) Zeichen des Genitivs, ه ('a) Zeichen des Dativs; ى (i) Zeichen des Accusativs; لر (lar) ist Zeichen des Plu-

ebensowenig Präpositionen wie die ural-altaischen, sondern meist Postpositionen.

Was nun die einzelnen Functionselemente oder gar Formen betrifft, so darf man in dieser Beziehung nicht jene Evidenz und handgreifliche Uebereinstimmung fordern, wie etwa auf dem Gebiete der indogermanischen oder semitischen Sprachen, da zwischen den einzelnen Zweigen dieser grossen Sprachgruppe nach dem Urtheile der bewährtesten Forscher auf diesem Gebiete selbst nicht jene enge Verwandtschaft angenommen werden kann, wie man sie in Betreff der einzelnen indogermanischen und semitischen Sprachfamilien und Sprachen annimmt. Jene Sprachen lassen sich ebenso wenig in eine derartige Einheit wie jede der oben genannten Familien zusammenbringen, als es schwer ist, die Völker, von denen sie gesprochen werden, in einen Staat in unserem Sinne zu vereinigen.

Es wäre nach diesem gar nicht ungereimt die kaukasischen Sprachen, wenn nicht als Theile eines Gliedes der ural-altaischen Sprachkette (was manche bedeutende Schwierigkeiten bieten würde), so doch als ein selbständiges Glied derselben aufzufassen. — Wir hätten dann nichts anderes zu thun, als auf die kaukasischen Sprachen einen prüfenden Blick zu werfen und zu sehen, ob alle jene Merkmale, welche eine Sprache uralaltaischer Abkunft charakterisiren, sich hier wirklich nachweisen lassen.

Betrachten wir Formen wie mrgwrgweli "rund" brʒeni, "vernünftig, weise" — mgophi "allein", mʒare "bitter", ghmerthi "Gott" wrkhewlesi "ausgebreitet", mtha "Berg", thkhuthmethi

---

rals. Das Wort طام (dãm) "Dach" wird darnach also flectirt: Singular Genitiv طامكن (dãm-yñ) Dat. طامه (dâm-a), Accus. طامی (dâm-y); Plural Nomin. طاملر (dãm-lar) Genitiv طاملرڭ (dãm-lar-yñ) Dat. طاملرء (dâm-lar-a) Accus. طاملری (dâm-lar-y). — Im Georgischen ist s oder sa Zeichen des Genitivs, sa (mit Verlust des vorhergehenden Vocals) Zeichen des Dativs, tha Zeichen des Instrumentals, sa-gan Zeichen des Ablativs. — Als Pluralzeichen gelten bi und ni. Das Wort puri "Brod" wird darnach also flectirt. Singular Genitiv puri-s oder puri-sa, Dativ pur-sa, Instrumental puri-tha, Ablativ puri-sa-gan. Plural Nominativ pure-bi oder pur-ni, Genitiv pure-bi-sa, Dativ pureb-sa, Instrumental pure-bi-tha, Ablativ pure-bi-sa-gan.

"fünfzehn", zkhra "neun", oder gar die mingrelischen Formen brdhnk "ich ernähre", brdhnth "wir ernähren", so verliert unsere Annahme einer ural-altaischen Verwandtschaft bedeutend an Wahrscheinlichkeit. — Denn keine einzige ural-altaische Sprache kann solche Häufungen von Consonanten, am allerwenigsten im Anlaute dulden, noch weniger eine Form aus sechs Consonanten ohne einen einzigen Vocal bestehen lassen.

Ebenso lassen sich von einem sehr wichtigen Gesetze, welches man passend die Seele der ural-altaischen Sprachen nennen könnte, nämlich der sogenannten *Vocalharmonie*, in den kaukasischen Sprachen keine Spuren entdecken. — Und zu allem diesen erscheint das kaukasische Lautsystem, als dessen Repräsentanten ich der Kürze wegen das Georgische hinstelle, für eine ural-altaische Sprache als zu complicirt.

Der wichtigste Punkt ist aber folgender. — Bekanntlich kennen die ural-altaischen Sprachen nur das Princip der *Suffigirung* (Anfügung), das sie mit einer bewunderungswürdigen oft zur grössten Monotonie führenden Starrheit festhalten. — In jedem ural-altaischen Worte muss die Wurzel vorausgehen und beim Verbum z. B. reihen sich zuerst die formbildenden Elemente, dann die Personal- und Zahlzeichen an dieselbe; beim Substantivum geht das Thema voran, das Zeichen für Zahl und Endung folgt darauf. Kurz die Wortbildung geht strenge von vorne nach rückwärts vor sich.

In den kaukasischen Sprachen wird zwar der grösste Theil der Wörter auf dieselbe Weise gebildet; daneben stossen wir aber auch auf Formen, in denen sich ein ganz anderes Princip, nämlich das der *Präfixbildung*, offenbart. — So wird das Verbum substantivum ar "sein" im Präsens derart conjugirt dass man demselben in der ersten und zweiten Person die Zeichen w (entstanden aus m = me "ich") und kh (entstanden aus t = sen "du") vorsetzt z. B. w-ar "ich bin", kh-ar "du bist", w-ar-th "wir sind", kh-ar-th "ihr seid" etc. Denn also müssen die Formen erklärt werden, nicht aber wie es Bopp thut (a. a. O. S. 43), der in dem suffigirten th (das in den Formen ama-th "jene", ima-th "diese" als Pluralzeichen sichergestellt ist) den Ausdruck der zweiten Person plur. sucht und denselben in die erste Person plur. eingedrungen erklärt, um nur seine Hypo-

these von der indogermanischen Natur der kaukasischen Sprachen zu beweisen.

Dass aber die Erscheinung der Präfixbildung nicht etwa in der Conjugation vereinzelt dasteht, sondern in der Sprache förmlich neben der Suffixbildung das Bürgerrecht gewonnen hat, beweisen mehrere andere Wortbildungen. — So bildet das Präfix me nomina agentis. z. B. me-bustani "Gärtner" von bustani "Garten" = neupers. بوستان; me-thebzi "Fischer" von thebzi "Fisch", me-ćuri "Töpfer" von ćuri "Topf" — me-puri "Bäcker" von puri "Brod" etc. — Das Präfix sa bildet Nomina vasis et loci — z. B. sa-bathi "Gänsestall" von bathi "Gans" sa-marili "Salzfass" von marili "Salz" — sa-thebzi "Fischteich" von thebzi "Fisch", sa-ʒigni "Bibliothek" von ʒigni "Buch", sa-armeni "Armenien" von armeni "Armenier", sa-thathari "Türkei" von thathari "Türke". Das Präfix i bildet Nomina simulationis z. B. i-beri „einer, der sich für einen Mönch ausgibt" von beri "Mönch", wie arab. مسيحي "einer, der sich für einen Propheten (نبي) ausgibt", i-morćimuli "einer der sich für reich ausgibt" von morćimuli "reich". — Das Präfix me bildet aus den Grundzahlen Ordnungszahlen z. B. me-sami "der dritte" von sami "drei" — me-rwa "der achte" von rwa "acht", me-ʒkhra "der neunte" von ʒkhra "neun". — Durch das Präfix si werden die Beiwörter gesteigert z. B. si-lamasi "schöner" von lamasi "schön" — si-pilsi "hässlicher" von pilsi "hässlich", si-ʒime "schwerer' von ʒime "schwer". — Das Präfix da bildet mit dem Suffixe uli verbunden von Substantiven und Adjectiven Adjectiva im Sinne passiver Participien z. B. da-klith-uli "verschlossen" von klithe "Schlüssel κλῆϊς", da-pils-uli "entstellt, hässlich gemacht" von pilsi "hässlich" etc.

Alle diese Fälle, welche ein Bildungsprincip aufweisen, das dem semitischen Sprachstamme und den Sprachen Afrika's (darunter besonders dem Kaffer- und Congo-Gebiete) eigenthümlich ist, das aber weder die indogermanischen, mit einigen scheinbaren Ausnahmen, wie das Augment, die Bildung der Negativa mittelst a (an), noch die ural-altaischen Sprachen kennen, beweisen zur Genüge, dass wir in den kaukasischen Sprachen nimmermehr Verwandte oder Ausläufer der ural-altaischen Sprachen-Familie anerkennen dürfen. — Wenn Max Müller sich in dem

oben citirten Buche (S. 124) auf den Zustand der von ihm sogenannten turânischen Völker und besonders auf die Sprachen Amerikas beruft, so hat er damit seinem Gegner die Waffen in die Hand gespielt. — Denn gerade die Sprachen Amerikas zeigen trotz ihrer grossen Verschiedenheit im Lexikon und Abweichungen in der Formenlehre eine äusserst merkwürdige Uebereinstimmung im Princip ihrer Bildungen, vermöge welcher sie sich alle als in letzter Instanz verwandt (in dem Sinne wie die ural-altaischen Sprachen) ausweisen. — Und unter den zum ural-altaischen Sprachstamme gehörigen Idiomen ist kein einziges, welches eine Abweichung von dem Gesetze der Suffixbildung, vermöge dessen es sich ja als diesem grossen Sprachkörper angehörig documentirt hat, darböte.

Sollen wir schliesslich unsere durch reifliche Betrachtung der kaukasischen Sprachen gewonnene Ansicht aussprechen, so ist sie in Kürze diese: — *Die kaukasischen Sprachen hängen mit den indogermanischen Sprachen nicht zusammen, sie können aber auch nicht zu dem ural-altaischen Sprachstamme gezählt werden.* Sie scheinen — ähnlich dem Baskischen im Westen Europa's — den Ueberrest einer vor der Ausbreitung der semitischen, arischen und ural-altaischen Stämme in den Gegenden des Kaukasus und südlich davon verbreiteten ehemals bedeutend grösseren Sprachgruppe zu bilden.

Nachtrag zu I, 285.

Sskr. svar für *savan betreffend.

Der schlagendste Beweis für diese Erklärung war mir, als ich diess schrieb, nicht gegenwärtig. Ich will ihn hier nachbringen und hoffe, dass die zwar schon ohne diess als gesichert anerkannten Erklärungen der indogermanischen Wörter für 'Sonne' dann auch nicht den geringsten Zweifel mehr zulassen werden. Es erscheint nämlich auch die Form, welche im Sskr. statt svar mit Bewahrung des ursprünglicheren n *svan lauten würde in dem zend. qèng-dareçó = sskr. svar-driça Yçn. 43, 16 und qèng = svar unzusammengesetzt ebendas. 44, 3.

Griechische Etymologien.

Von

G. Bühler.

Fortsetzung [1]).

5. ῥεῖα, βρᾶ, ῥᾴ.

Schon mehrfach ist behauptet worden, dass das β, welches im Anlaute des Lesbischen Vertreters des Homerischen, ῥεῖα, ῥέω erscheint, aus einem "unorganisch vorgesetzten" Digamma entstanden, die Homerische und gemeingriechische Form des Wortes also die ursprüngliche sei. Man hat es auch versucht, das Wort von dieser Annahme ausgehend zu etymologisiren. Benfey erklärte im Gr. WL. I, 54 ῥᾴστος für identisch mit rajishtha; später zieht er es vor, in ῥεῖα, ῥᾴ, eine Verstümmelung des Sanskr. raghu zu erkennen. L. Hirzel betrachtet es neuerdings (Zur Beurtheil. d. Aeol. Dial. p. 37 f.) als eine Ableitung der Wurzel sru "fliessen". Man kann nicht läugnen, dass Benfey's zweite Etymologie, was die Bedeutung anbetrifft, ganz passend ist. Allein man wird dieselbe, selbst wenn das Vorkommen des unorganischen Vorschlages eines Digamma über alle Zweifel erhoben wäre, nur so lange gelten lassen können, als keine andere Deutung, welche von der volleren Gestalt des Wortes ausgeht, gefunden ist.

Eine solche Etymologie nun bietet sich, wie mir scheint, dar. Nimmt man an, dass der im Lesbischen anlautende Consonant β, ursprünglich zum Worte gehörte, so muss, da βρᾶ

1) vgl. S. 340.

offenbar aus *βρέα, *βρεῖα zusammengezogen ist; die urgriechische Form *ϝρεῖα gelautet haben und ϝρε oder ϝερ die Wurzel sein.

Das ältere Sanskrit bietet nun ein Wort, welches dieselbe Bedeutung wie *ϝρεῖα hat und von einer gleichlautenden Wurzel abgeleitet ist — vṛithâ. Im classischen Sanskrit bedeutet vṛithâ "vergeblich, umsonst, leicht hin", im Rigveda dagegen "leicht, mühelos". So heisst es R. V. I, 92. 2.

úd apaptann aruṇâ bhânávo vṛithâ svâyújo árushîr gâ ayuxata ||

"Die röthlichen Strahlen flogen (am Himmel) empor, leicht spannte sie (Ushas) die gehorsamen bräunlichen Kühe in's Joch", und R. V. VIII. 20. 10.

vṛishanaçvéna maruto vṛíshapsuṇâ ráthena vṛíshaṇâbhiṇâ |
â çyenấso ná paxíṇo vṛithâ naro havyấ no vîtáye gata ||

"O Maruts, mit dem spendenden Wagen, des Rosse, dessen Nabe (Segen) spendete, kommt mühelos, o Helden, wie Falken raschen Fluges, an unserem Opfer euch zu laben, ihr herbei".

An beiden Stellen glossirt Sâyaṇa vṛithâ durch anâyâsena "ohne Anstrengung". Andere Belegstellen finden sich in Benfey's S. V. gloss. s. v. vṛithâ.

Vṛithâ ist nun augenscheinlich durch das Suffix thâ gebildet, welches regelmässig an Pronomina und pronominale Adjective gefügt wird, um "die Art und Weise, in der etwas geschieht" zu bezeichnen. In der ältern Sprache wird es auch an Substantiva gehängt z. B. an ṛitu, ṛitúthâ "zur rechten Zeit". Wir dürfen demnach voraussetzen, dass in der Silbe vṛi ein Nomen steckt. Ein Substantivum vṛi besitzt das Sanskrit nicht. Beachtet man aber, dass ṛi mitunter aus ara entstanden ist, wie in sûnṛitâ = sûnara + tâ, prishṭha, Rücken = parastha das hinten befindliche, (vgl. oshṭhâ = avasthâ), so darf man *varathâ als ursprüngliche Form für vṛithâ ansetzen, und vṛi(-thâ) als eine Verstümmelung von vara "Wunsch" betrachten. Diese Erklärung passt auch, was die Bedeutung anlangt, sehr wohl. *Varathâ würde "nach Wunsche" bedeuten, woraus sich der Begriff "leicht, ohne Anstrengung", unschwer entwickeln konnte (vgl. sukhena, wörtlich "mit Freude", dann "leicht").

Kehren wir nun zu *ϝρεῖα zurück, so ist es höchst wahrscheinlich, dass dieses Wort ebensogut wie vṛithâ von der Wurzel vṛi "wählen, wünschen", die ja im Griechischen regelrecht durch ϝερ, ϝρε vertreten sein würde, abgeleitet ist. Die Bil-

dung desselben ist jedoch durchaus eigenthümlich. Das kurze auslautende Alpha macht es von vorn herein wahrscheinlich, dass wir es mit einem der im Griechischem so zahlreichen, von Adjectiven abgeleiteten Adverbien, wie *τάχα, ὦκα, κάλλιστα* (ursprünglich nom. pl. neutr.) zu thun haben. Wir müssten demnach ein **ϝρειος*, mit der Bedeutung "erwünscht" ansetzen, und stehen um so weniger an, dies zu thun, da wir in *πλεῖος*, "voll" eine ganz analoge Bildung von √*πελ*, *πλε*, Sskr. *prî* besitzen. Was aber das Verhältniss der Formen *ῥεῖα*, *ῥέα*, *ῥέα* (i. e. *ῥᾶ*) und *βρᾶ* zu einander betrifft, so verhalten sie sich genau wie *σεῖο* : *σέο* : *σευ*, *σου*. Schwieriger ist es, die Form *ῥά*, welche zwar selten allein, um so häufiger aber als erstes Glied von Compositis erscheint, mit Sicherheit zu deuten. Ich betrachte dieselbe als einen alten Locativ Sing. von **ϝρεῖος* (vgl. *πρῷ*).

6. *βλωθρός*.

Wie der Asiatisch-Aeolische Dialect es liebt, *ϝ* vor *ρ* in *β* zu verwandeln (*βρᾶ*, *βρῆτωρ* etc.), so lässt auch das Gemeingriechische hie und da *ϝ* vor *ρ* und *λ* in *β* übergehen z. B. in *βρόχος* = vrungô, *βρέχω* = (v)rigare, *βλασ-ταίνω* = vridh. Zu der letztern Wurzel wird auch *βλωθρός* "hoch wachsend" gezogen. Diese Etymologie bedarf jedoch einer kleinen Berichtigung. Man kann nämlich *βλωθρός* nicht unmittelbar von vridh, sondern nur von einer Nebenform dieser Wurzel vrâdh ableiten. Es ist desshalb sehr interessant, dass in der Vedischen Sprache sich noch Spuren von derselben erhalten haben.

Naigh. III. 3 wird unter den Synonymen für "gross" vrâdhan aufgeführt. Im Rigveda finden sich auch zahlreiche Formen eines Wortes dessen Thema vrâdhat lauten muss (accus. sing. vrádhantam, nom. pl. vrá'dhantah, acc. pl. vrá'dhatah) mit der Bedeutung "mächtig, stark, gross". Vrâdhat ist aber augenscheinlich ein altes Participium Präsentis der angenommenen Wurzel vrâdh "wachsen, gross werden".

Aus Afanasjew's Sammlung russischer Volksmärchen.

Von

A. Schiefner.

Es war einmal ein Kaufmann, welcher drei Töchter hatte. Er baute sich ein neues Haus und schickte seine älteste Tochter auf die Nacht dahin, damit sie ihm erzählte, was sie dort träumen würde. Sie träumte, dass sie einen Kaufmannssohn zum Mann bekommen würde. In der zweiten Nacht schickte der Kaufmann seine mittlere Tochter ins neue Haus. Diese träumte, dass ihr ein Edelmann zu Theil würde. In der dritten Nacht kam die dritte Tochter an die Reihe; dies arme Mädchen träumte, dass ein Ziegenbock ihr zum Mann beschieden sei. Der Vater erschrack und verbot es seiner Lieblingstochter ins Freie zu gehen, selbst nicht vor die Thür sollte sie sich wagen. Allein sie gehorchte nicht und trat vors Haus. Da packte der Bock sie auf seine hohen Hörner und entführte sie über steile Ufer. Er schleppte sie in seine Behausung und bereitete ihr ein Lager, der Rotz und Geifer liefen an ihm herab, das arme Mädchen aber wischte sie immer mit dem Schnupftuch ab und hatte keinen Ekel. Das gefiel dem Bock. Am andern Morgen stand das Mädchen auf und sieht, dass der Hof von einem Stangenzaun umgeben ist und auf jeder Stange ein Mädchenkopf steckt; nur eine Stange steht noch leer. Es freute sich das arme Mädchen, dass sie dem Tode entronnen war. Aber schon längst weckt sie die Dienerschaft: „Es ist nicht mehr Zeit zum Schlafen, es ist Zeit zum Aufstehen; kehre die Zimmer und wisch den Kehricht hinaus!" Sie tritt vor die Thür und sieht Gänse fliegen.

„Ach ihr grauen Gänselein mein! kommt ihr nicht aus meinem Heimathland und bringet ihr mir nicht Nachricht vom lieben Väterlein?" Die Gänse geben also Antwort: „Wohl kommen wir aus deinem Heimathsland und bringen eine Botschaft dir: bei euch zu Hause ist heute Verlobung, deine älteste Schwester heirathet einen Kaufmannssohn." Der Bock hört alles dieses mit an und ruft seinen Dienern zu: „Heda, ihr getreuen Knechte! bringet Prachtgewänder herbei, spannet die Rappen ein, damit sie in drei Sätzen an Ort und Stelle seien." Das arme Mädchen kleidete sich an und fuhr davon; in einem Augenblicke gelangte sie zum Vaterhause. Auf der Treppe schon kommen ihr die Gäste entgegen und drinnen ist ein grossartiges Gelage. Unterdessen hat der Bock die Gestalt eines Jünglings angenommen und geht auf dem Hofe als Spielmann auf und ab. Wie sollte man den Spielmann nicht zum Gelage rufen? Er tritt in den Saal und fängt an zu spielen: „Hast einen Ziegenbock zum Mann, hast den rotzigen Bock zum Mann!" Das Mädchen versetzte ihm eine Maulschelle auf die eine und dann auf die andere Wange, lief zu den Rappen und war im Nu davon.

Sie kam nach Hause und fand den Bock schon auf dem Lager liegen: der Rotz und der Geifer liefen an ihm herab; das Mädchen aber wischt sie mit dem Tuche ab und empfindet keinen Ekel. Am Morgen wecken sie die Diener: „Nicht ist es Zeit zum Schlafen, es ist Zeit zum Aufstehen; kehre die Zimmer und wirf den Kehricht hinaus!" Sie stand auf, räumte alles in den Zimmern auf und trat vor die Thür. Da flogen wiederum Gänse. „Ach ihr grauen Gänselein mein! kommet ihr nicht aus meinem Heimathland, bringet ihr mir nicht Nachricht vom lieben Väterlein!" Die Gänse geben also Antwort: „Wohl kommen wir aus deinem Heimathsland und bringen eine Botschaft dir: bei euch zu Hause ist heute Verlobung, deine mittlere Schwester heirathet einen reichen Edelmann". Wiederum fuhr das Mädchen zum Vater; auf der Treppe kommen ihr die Gäste entgegen und drinnen ist ein grossartiges Gelage. Der Bock aber hat die Gestalt eines Jünglings angenommen und geht als Spielmann auf dem Hofe auf und ab. Man rief ihn herzu und er fing an zu spielen: „Hast einen Ziegenbock zum Mann, hast den rotzigen Bock zum Mann!" Das Mädchen gab ihm eine Maulschelle auf die eine und dann auf

die andere Wange, lief zu den Rappen und war im Nu verschwunden!

Sie kam nach Hause; der Bock lag auf dem Lager: der Rotz und der Geifer liefen an ihm herab. Es verging noch eine Nacht; am Morgen stand das Mädchen auf, trat vor die Thür; wiederum kamen Gänse geflogen. „Ach ihr grauen Gänselein mein! kommt ihr nicht aus meinem Heimathland, bringet ihr mir nicht Nachricht vom lieben Väterlein?" Die Gänse geben also Antwort: „Wohl kommen wir aus deinem Heimathland, und bringen eine Botschaft dir: bei deinem Vater ist ein grosses Gelage". Sie fuhr zu ihrem Vater; die Gäste kommen ihr auf der Treppe entgegen, drinnen ist ein grossartiges Gelage. Auf dem Hofe geht der Spielmann auf und ab und spielt auf seinem Instrument. Man ruft ihn in den Saal; wiederum spielt er wie früher: „Hast einen Ziegenbock zum Mann, hast den rotzigen Bock zum Mann!" Das Mädchen giebt ihm wiederum Maulschellen und ist im Nu zu Hause. Auf dem Lager sieht sie nur ein Bockfell liegen; der Spielmann hatte noch nicht Zeit gehabt sich in den Bock zu verwandeln. Flugs warf sie das Fell in den Ofen und hatte nun nicht mehr einen Ziegenbock, sondern den schönsten Jüngling zum Mann.

Kleinere Mittheilungen.

1. Das Jus primae noctis.

Es ist bekannt dass dieses Recht im europäischen Mittelalter weithin beansprucht wurde, wie man dies z. B. von Deutschland, Schottland, Nordengland, Russland, Frankreich und Italien bestimmt weiss s. Grimm Rechtsalterth. S. 379 f. 384. Weinhold die deutschen Frauen des Mittelalters S. 194 f.; die Erklärer zu Shakspeare's Henri VI. Part II. Act. 4. Sc. 7 [1]). Aber auch noch älter und weiter herrschend, sogar bis nach Asien und Afrika hin, findet sich jenes tyrannische Recht; so übte es nach Solinus c. 22 der König der Ebudischen Inseln, der des libyschen Stammes der *Adyrmachiden* nach Herod. 4, 168 [2]); in

1) Ueber das italien. *cazzagio* s. Roquefort Gloss. Supplem. p. 106.

2) Vergl. die Sage von dem Sohne des *kephalenischen* Königs Promnesus bei Heraclid. Pont. fragm. 31.

Arabien masste es sich an Amlek ein alter König der Stämme Dschadis und Tasm; s. Caussin de Perceval Hist. des Arabes 1, 28 ff., und in Betreff des Königs von Ziamba (südlich von Cochinchina in dem südöstlichen Theile der Halbinsel Camboja) berichtet Marco Polo (Buch III. Cap. 6. p. 360 der engl. Uebers. von Marsden ed. Lond. 1854): „In the first place it should be noticed that in his dominions no young woman can be given in marriage, until she has been first proved by the King. Those who prove agreeable to him he retains for some time, and when they are dismissed, he furnishes them with a sum of money, in order that they may be able to obtain, according to their rank in life, advantageous matches. Marco Polo in the year 1280, visited this place, at which period the King had three hundred and twenty-six children, male and female. Most of the former had distinguished themselves as valiant soldiers." Aber auch in Indien finden sich Spuren davon dass einst jener Brauch dort herrschte, wie ich aus einer Stelle bei Burnes entnehme, der in seiner Reise nach Bokhara und Lahore (Lond. 1834; französ. in Bibliothèque univers. d. Voyages etc. par Albert-Montémont vol. 37 p. 423. Paris 1835) Folgendes berichtet. „A cinquante milles environ de Tolumba [am Ravy] dans la direction de l'est, je m'avançai de quatre milles dans l'interieur des terres pour examiner les ruines d'une antique cité nommée *Harapa* ... La tradition fixe la chute d'Harapa à la même époque que celle de Shorkote [1]) et les indigènes ajoutent que ce fut une vengeance divine exercée contre le gouverneur *qui réclamait certain privilège lors du mariage de chaque couple* et qui dans le cours de ses sensualités se rendit coupable d'inceste."

Schliesslich noch die Bemerkuug dass sich in diesem so alten und weitverbreiteten Brauch muthmasslich Spuren jenes Hetärismus, jener ἐπίχοινος μίξις erhalten haben, deren einstige Herrschaft Bachofen in seiner erschöpfenden Untersuchung über das *Mutterrecht* (Stuttgart 1861) ausführlich besprochen hat (s. das. das Register s. v. Hetärismus). Die Inhaber der Gewalt hielten, wie es scheint, länger an dem ursprünglich allgemeinen Rechte fest, als es schon längst in den übrigen Volksschichten verschwunden war.

1) Welches wahrscheinlich durch Alexander den Grossen zerstört wurde s. Burnes l. c. p. 419 f.

2. Mongolische Gebräuche.

Grimm über das Verbrennen der Leichen S. 24 (Abhandlungen der Berliner Akad. d. Wissensch. 1850. S. 212) hat auch das von Herodot 4, 71 geschilderte Verfahren der skythischen Gerrhen mit der Leiche ihres Königs besprochen. Hierzu will ich bemerken dass noch im dreizehnten Jahrhundert die Tataren (Mongolen) einen fast gleichen Brauch beobachteten, indem jeder vornehme Tatar prächtig gekleidet auf einem ausgestopften und mit einer Stange durchstossenen Pferde reitend begraben und ein lebendiger Sklave mit ihm in den Grabhügel (in tumulo suo) gesetzt wurde. Dies erzählt der Franziskaner Johannes de Plano Carpini, dessen Reisen in die Jahre 1245—48 fallen, jedoch kenne ich sie nur aus dem Auszuge in des Vincentius Bellovacensis Speculum Historiale, wo die betreffende Stelle, die ich mir leider nicht abgeschrieben, sich l. 29 c. 86 findet [1]). Soll man nun aus jener Uebereinstimmung in den Begräbnissgebräuchen auf irgend einen Zusammenhang zwischen Mongolen und Skythen schliessen? — Dies erinnert mich daran dass die mongolischen Hunnen auch bei Priscus Panita *Skythen* heissen und er von ihnen einen Gebrauch berichtet den Marco Polo zu seiner Zeit auch noch bei den Mongolen wieder fand. Priscus nämlich erzählt dass er auf seiner Gesandtschaftsreise zu Attila eines Abends in einem Dorfe anlangte und fährt so fort: „*Τῆς δὲ ἐν τῇ κώμῃ ἀρχούσης γυναικὸς (μία δὲ αὕτη τῶν Βλήδα γυναικῶν ἐγεγόνει) τροφὰς ἡμῖν διαπεμψαμένης καὶ ἐπὶ συνουσίᾳ γυναῖ-*

1) Die vollständige Reisebeschreibung steht in Recueil de Voy. et de Mém. de la Société de Géogr. Paris 1839 Vol. IV. p. 603—779. Hierher gehört vielleicht auch folgende böhmische Sage welche im *Festkalender aus Böhmen* von O. Freih. von Reinsberg-Düringsfeld (Wien und Prag 1861) S. 199 mitgetheilt wird: „Ein böhmischer Ritter, der sich schwer an seinen Landleuten verging, sei zur Strafe dafür, auf seinem Pferde sitzend, an einen Pfahl gebunden und so lebendig begraben worden, indem jeder der Beschädigten und Zuschauer seinen Helm mit Erde füllte und diese Erde rings um den Ritter und sein Ross ausschüttete, so dass zuletzt der Erdaufwurf Klafterhoch über den Kopf des Reiters emporragte und der seitdem Homole genannte Hügel entstand.". Letzterer befindet sich bei dem Dorfe Dušnik an der Strasse zwischen Prag und Beraun. — Hier nun handelt es sich muthmasslich von einem tartarischen Begräbniss und der *Pfahl* entspricht der *Stange* bei Plan-Carpio. Ob vielleicht eine Tartarenschar zur Zeit ihres grossen Einfalles in Schlesien und Mähren auch nach Böhmen vordrang?

χας εὐπρεπεῖς (Σκυθικὴ δὲ αὕτη τίμη) τὰς μέν γυναῖκας ἐκ τῶν προκειμένων ἐδωδίμων φιλοφρονησάμενοι τῇ πρὸς αὐτὰς ὁμιλίᾳ ἀπηγορεύσαμεν etc." S. Fragmenta Hist. Graec. 4 82. Marco Polo nun von der Stadt Tai-du (Peking) sprechend berichtet Folgendes (Buch II. Cap. 7. p. 185 f.): „The number of public women . . . . is twenty-five thousand. To each hundred and to each thousand of these there are superintending officers appointed, who are under the orders of a captain general. The motive for placing them under such command is this: when ambassadors arrive charged with any business in which the interests of the grand khan are concerned, it is customary to maintain them at his majesty's expense and in order that they may be treated in the most honourable manner the captain is ordered to furnish nightly to each individual of the embassy one of these courtezans who is likewise to be changed every night, for which service, as it is considered in the light of a tribute they owe to the sovereign, they do not receive any remuneration".

Nachtrag zu Bd. I. S. 116 ff. [1])

von F. Liebrecht.

Dass viele Schwänke, Novellen u. s. w. ursprünglich eine mythologische Grundlage haben ist bereits mehrfach erkannt und nachgewiesen worden s. z. B. oben Bd. I. S. 129 ff. zu den Avadânas no. 54 [2]). Gleiches scheint mir nun auch bei der

1) Das. S. 117 Z. 20 v. o. setze ein Komma nach *descent* und streiche es nach *vers*. — S. 122 s. meine Bemerk. in den Gött. gel. Anz. 1861. S. 578 zu Passow Pop. Carm. Gr. rec. nr. 480. — S. 124 zu den Nachweisen, die ich zu Dunlop S. 500 Anm. 383 gegeben, füge noch meine Zusätze in Pfeiffers Germania 4, 237 ff.

2) Das. S. 130 Anm. lies attrûnr. — Zu den Nachweisen S. 131 füge O. Spatzier Altenglische Märchen (Braunschweig 1830) Bd. I. S. XXIII. — S. 135 zu dem Avadâna no. 69. Ein ähnlicher Schwank ist auch in England bekannt wo er so erzählt wird: „A Yarmouth maltster hired an Irishman, to assist in loading his sloop with malt. Just as the vessel was about to set sail, the Irishman cried out from the quay — „Captain! I lost your shovel overboard; but I cut a big notch on the rail-fence round stern, right over the spot where it went down; so you'll find it when you come back". S. auch v. d. Hagens Narrenbuch S. 493.

Erzählung vom verstellten Narren der Fall zu sein. Der Schauplatz der so weit uns bekannt ältesten Version, d. h. der mongolischen ist darin nach Indien verlegt, und dies ist ohne Zweifel auch die ursprüngliche Heimath der Erzählung (s. oben I, 136 Benfey's Nachtrag). In letzterer aber sehen wir hauptsächlich wie ein dummer Pralhans *da*durch gestraft wird, dass er seine Frau auf einen ganz ungewöhnlichen Theil küssen muss. Die Frau selbst stellt aber den Suriya baghadur vor; letzteres Wort aber heisst, wie Benfey zeigt, „*eine weibliche Scham habend*", und wird daher ursprünglich nicht auf den „*Sonnengott*" sondern auf eine *weibliche Gottheit* gegangen sein, wobei man alsobald an Parwadi und ihr Symbol das Yoni denkt. Die mythologische Grundlage der vorliegenden Erzählung, die sich dann später weiter entwickelt und eine schwankartige Form angenommen hat, scheint deshalb zu sein, dass jemand einst der Göttin die schuldige Ehrfurcht und Anbetung versagt hatte, sie ihn aber endlich zwang ihr dieselbe zu erweisen und zwar auf eine Art dass er dadurch die Göttlichkeit des von ihr repräsentirten Princips deutlich und unverkennbar anerkannte.

Welche weite Verbreitung übrigens die Verehrung und Anbetung der männlichen und weiblichen Symbole der Zeugungskraft auch über Indien hinaus besass, ist bekannt genug und verweise ich hinsichtlich des klassischen Alterthums hier nur auf Bachofens treffliche Arbeiten über die *Gräbersymbolik der Alten* und *das Mutterrecht*, bei beiden im Register s. vv. Fascinus und κτείς, wo zu letzterem Worte auch noch hinzuzufügen Gräbersymbolik S. 204 Anm. 4. Dieser rohe Naturdienst herrscht unter den drusischen Kadmusiten auch noch jetzt; sie verehren die κτείς knieend und mit längeren Gebeten, welche in einem der ersten Jahrgänge des Athénaeum français mitgetheilt wurden. Leider habe ich mir keine genauere Notiz darüber gemacht; vgl. Mutterrecht S. 389, 1.

Ist nun meine obige mythologische Auslegung richtig, so ergibt sich ferner, dass die weitere von Benfey oben a. a. O. gegebene Erklärung von *bhagadhara* nämlich „kraftbesitzend" gleichfalls auf die Göttin Parwadi passt, indem sie, abgesehen von andern sich auf sie beziehenden Mythen, bloss schon als Repräsentantin der weiblichen Naturkraft jenes Epitheton beanspruchen kann.

Und wenn der Himmel wär' Papier.

Von

Reinhold Köhler.

Nicht nur Mythen, Märchen, Novellen und Fabeln, Lieder, Sprüche, Sprichwörter und Räthsel wandern von Volk zu Volk und lassen sich in mannigfach veränderter Gestalt über weite Strecken des Raumes und der Zeit verfolgen, auch von einzelnen Vergleichungen, Bildern und dichterischen Formeln gilt dasselbe. Freilich wird man auch hier zuweilen — und noch öfter als dort — geneigt sein keine Wanderung, keine Entlehnung von einander, sondern selbständige, unter sich unabhängige Erfindung anzunehmen.

Ich erlaube mir nun den Lesern dieser Blätter eine vielfach vorkommende dichterische Formel, die ich seit langem im Auge gehabt habe, in den mir bisher bekannt gewordenen verschiedenen Gestalten und Anwendungen vorzulegen, und beginne gleich mit den ältesten.

Der berühmte Rabbi Rabbi Jochanan ben Zacchai, der zur Zeit Vespasian's lebte und Lehrer des Josephus gewesen sein soll, soll von sich gesagt haben: '*Wenn alle Himmel Pergament wären und alle Söhne der Menschen Schreiber und alle Bäume des Waldes Schreibfedern*, sie könnten nicht ausschreiben was ich gelernt habe' (Jalkut fol. 7, col. 1. Chronic. Schalscheleth fol. 26, 2). Im Talmud aber (Schabbas fol. 11, 1) heisst es: '*Wenn alle Meere Tinte und alle Binsen* [2]) *Schreibfedern und der*

1) Diese und die folgende Stelle des Talmud finden sich hebräisch und lateinisch in Johannis Buxtorfii Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, Basileae 1640, p. 2042, vgl. p. 22.

2) Hebräisch agamim, von Buxtorf 'junci' übersetzt.

ganze Himmel Pergament und alle Söhne der Menschen Schreiber wären, sie reichten nicht aus zu beschreiben die Tiefe des Herzens der Könige'.

Hiermit stimmt ziemlich genau überein eine Stelle eines noch heute üblichen hebräisch-aramäischen Pfingstliedes, welches der im elften Jahrhundert lebende Rabbi Meir ben Isaak gedichtet hat. Sie lautet:

'*Wären die Firmamente Rollen und Federn alles Röhricht* [1]), *wären alle Meere und alle Gewässer der Seen Tinte, wären alle Bewohner der Erde Schriftgelehrte und geübte Schreiber*, so wäre doch unbeschreiblich die Majestät des Himmelsherren und des Erdballfürsten' [2]).

Aus dem *Koran* gehören zwei Stellen hierher. Die eine (Sure 31, V. 26) lautet nach Ullmann's Uebersetzung (Crefeld 1842, S. 352): '*Wären auch alle Bäume auf der Erde Schreibfedern und würde auch das Meer zu sieben Tintenmeeren anschwellen*, so würden die Worte Gottes doch noch nicht erschöpft sein, denn Gott ist allmächtig und allweise' [3]). Die andere (Sure 18, V. 109, bei Ullmann S. 250): '*Wenn selbst das Meer Tinte wäre*, das Wort meines Herren ganz nieder zu schreiben, so würde doch das Meer noch eher als das Wort meines Herrn erschöpft sein, und wenn wir auch noch ein ähnliches Meer hinzufügten' [4]). In einem türkischen Tractat, der sich handschriftlich auf der Dresdener Bibliothek befindet und den Ebert in den Curiositäten, Weimar 1818, VII, S. 335 ff. übersetzt hat, lesen wir, dass nach der eignen Erzählung des Propheten, die sein Vertrauter Ans Ebn Malek überliefert hat, der Engel Gabriel den Propheten die Kraft eines gewissen mystischen Gebe-

1) kene kol churschata.

2) Auf die Existenz dieser Stelle bin ich durch den Anonymus in Frommann's deutschen Mundarten VI, 223 aufmerksam gemacht worden, der sie jedoch nicht wörtlich mittheilt. Diese Mittheilung in Original und Uebersetzung verdanke ich Herrn Professor Paulus Cassel in Berlin.

3) Ullmann bemerkt zu der Stelle: 'Eine ganz ähnliche Stelle befindet sich im Talmud., und, wenn ich nicht irre, im Tr. Sabbath. Vgl. auch Sure 18, S. 250.'

4) Wenn in der Zeitschrift für die deutschen Mundarten a. a. O. Koran Sure 31, 26; 18, 109; 16, 18 citiert werden, so ist das letzte Citat ungehörig, da an jener Stelle nur ganz allgemein gesagt wird: Gottes Wohlthaten seien nicht zu zählen.

tes also geschildert habe: '*Wenn alle Meere Tinte, alle Bäume Schreibfedern, alle Menschen Schreiber wären*, so würden sie dennoch von nun an bis zur Auferstehung die Kraft dieses Gebetes nicht beschreiben können' [1]). Es ist kaum nothwendig daran zu erinnern, dass in allen drei Stellen der Himmel als Pergament fehlt.

Indem ich mich nun nach Europa wende, beginne ich zunächst mit Griechenland.

In einem *neugriechischen* Lied klagt ein Liebender, wie in der Zeitschrift für die deutschen Mundarten a. a. O. ohne Quellenangabe mitgetheilt ist:

Τὸν οὐρανὸ κάμνω χαρτί, τὴν θάλασσα μελάνη,
Νὰ γράψω τὰ πεισματικὰ καὶ πάλιν δὲν μὲ φθάνει,

d. h. Den Himmel nehm ich zum Papier, zur Tinte nehm das Meer ich,
Um auszuschreiben all mein Leid, doch reiche nimmer mehr ich.

Im Gedanken ganz gleich, in den Worten etwas anders gewandt hörte Edward Dodwell von Atheniensern singen:

Νὰ ἤτανε ὁ οὐρανὸς χαρτὴ καὶ ἡ θάλασσα μελαίνη,
Διὰ νὰ γράφειν τοὺς πόνους μου ἄκομι δὲν ἔφθαινε

d. h. Wenn der Himmel Papier wäre und das Meer Tinte, es würde noch nicht ausreichen um meine Leiden auszuschreiben. Dodwell (A classical and topographical tour through Greece, London 1819, II, S. 18) findet dies übrigens 'singularly hyperbolical and ridiculous!' [2]).

Endlich gehört hierher noch der Anfang eines jener Lieder, mit denen am ersten Januar, dem Feste des heiligen Basilios, die einzelnen Glieder eines Hauses angesungen werden.

---

1) Ebert vergleicht in einer Anmerkung S. 339 Koran 21, 26, Buxtorf's Lexicon a. a. O. und zwei unten anzuführende Stellen, die eine von Chaucer oder vielmehr von Lydgate, die andere aus des Knaben Wunderhorn.

2) Mit den Versen bei Dodwell müssen die von Hobhouse Journey through Albania p. 1091. mitgetheilten wohl genau stimmen. Hobhouse ist mir nicht zur Hand, Talvj in ihrem Versuche einer geschichtlichen Charakteristik der Volkslieder germanischer Nationen, Leipzig 1840, S. 450 citiert Hobhouse, gibt aber nur eine deutsche Uebersetzung:

'Wenn all das Weltmeer Tinte wär', der Himmel all Papier,
Wollt' ich beschreiben meinen Schmerz, nicht Gnüge thät' es mir.

Das uns hier berührende Lied gilt einem erwachsenen Sohne, der — wie Müller in seiner Uebersetzung der Fauriel'schen Sammlung II, S. 127 sagt — dem Inhalte nach einen Anstrich von gelehrter Bildung haben müsste. Der Anfang lautet (Fauriel II, 252, daraus Passow Popularia carmina Graeciae recentioris No. 303):

Γραμματικὲ, γραμματικὲ, γραμματικὲ καὶ ψάλτη,
Τὸν οὐρανὸν ἔχεις χαρτὶ, τὴν θάλασσαν μελάνι,
Κ' ἂν ἔγραφες, κ' ἂν ξέγραφες, τὴν δόλαιαν τὴν ἀγάπην.

d. h. O Schreiber du, o Schreiber du, o Schreiber du und Sänger!
Du nimmst den Himmel zum Papier, das Meer zu deiner Tinte,
So oft du schreibst und wieder schreibst an deine arme Liebe.
(Müller II, 109).

Von den Griechen wenden wir uns zu den ihnen benachbarten *Serben*. In einem Liede (Talvj Volkslieder der Serben II, 87) spricht eine Liebende:

All der Himmel wenn's ein Blatt Papier wär',
All der Wald wenn es Rohrfedern wären,
All das Meer wenn's schwarze Tinte wäre,
Und wenn ich daran drei Jahre schriebe,
Nicht ausschreiben könnt' ich meine Schmerzen.

Gehen wir nun nach *Italien* über. Hier habe ich zunächst einen mittelalterlichen Dichter anzuführen, der freilich in lateinischer Sprache schrieb. Henricus Septimellensis, von seinem Geburtsort Settimello im Florentinischen so genannt, dichtete im Jahre 1191 oder 1192 eine Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione, von deren Beliebtheit auch eine alte italiänische Prosaübersetzung zeugt (vgl. Tiraboschi Storia della letteratura ital., sec. ediz. IV, 449, Grässe Literärgeschichte II, 3, 825). In diesem Gedicht (liber 1, v. 232, bei Leyser Historia poetarum medii aevi p. 464) klagt der Dichter:

Tot mala, tot poenas patior, quod si quis arenam
Conferat in numero, cedat arena meis.
Pagina sit coelum, sint frondes scriba, sit unda
Incaustum: mala non nostra referre queant.

In *italienischer* Sprache kann ich mehrere neuerdings gesammelte und bekannt gemachte Volkslieder anführen. Ein

toscanisches Volkslied bei Tommaseo Canti popolari I, 97 (darnach bei Tigri Canti popolari toscani S. 76, No. 268) lautet:

Se gli alberi potesser favellare,
Le foglie che c' è su, sarèn le lingue [1]),
E fusse inchiostro l'acqua dello mare,
La terra fusse carta, e l'erba penne,
Tanto ci mancherebbe qualche foglio
A scrivere, amor mio, 'l ben che vi voglio.

Ein anderes bei Tommaseo I, 98 ist zum Theil wörtlich gleich, zum Theil wieder abweichend:

Se gli alberi potessan' favellare,
Le fronde che son su fossano lingue,
L' inchiostro fosse l'acqua de lo mare,
La terra fusse carta e l'erba penne,
E in ogni ramo ci fusse un bel foglio,
Ci fusse scritto il bene che ti voglio!
E in ogni ramo ci fusse un bel breve,
Ci fusse scritto quanto ti vo' bene!

Ein venezianisches Lied bei Dalmedico Canti del popolo veneziano, seconda edizione, Venezia 1857, S. 70 lautet:

Vorave che qu'i albori parlasse,
Le fogie che xe in cima fusse lengue,
L' aqua che xe nel mar el fusse ingiostro,
La tera fusse carta e l'erba pene,
Ghe scrivaria una letera al mio Bene.
Ma chi fusse quel can che la lezesse,
Sentir le mie passion e no pianzesse? [2])

---

1) Vgl. im deutschen Märchen 'vom treuen Johannes' (Grimm Nr. 6) die Worte: Meine Liebe ist so gross, wenn alle Blätter an den Bäumen Zungen wären, sie könnten's nicht aussagen.

2) Nach Paul Heyse's Uebersetzung (Italienisches Liederbuch S. 77):
Ich wollte dass die Bäume sprechen könnten,
Die Blätter an dem Gipfel Zungen wären,
Das Meer zu Tinte, zu Papier die Erde,
Die Flur soll statt der Gräser Federn treiben,
Dann würd' ich meinem Schatz ein Briefchen schreiben.
Wo wäre dann der Hund, der all mein Sehnen
Geschrieben säh' und läs' es ohne Thränen?

In einer corsischen Todtenklage bei Tommaseo II, 158 rühmt die Klägerin die Thaten des Ermordeten und sagt von ihnen:

S'ejo l'avessi da scrive,
S'ejo l'avessi da stampane,
D'argentu buria la piumma,
E d'oru lu calamane,
Per inchiostru ci vuria
Tutta l'acqua di liu mare,
Per papère ci vuria
La piana di Mariana [1]).

Hervorzuheben ist, dass in allen angeführten italienischen Volksliedern als Papier nicht der Himmel, sondern stets die *Erde* — im corsischen Liede Mariana's Ebene — gedacht wird, was uns später auch im Englischen begegnen wird.

Es bleibt noch ein toscanisches Lied zu erwähnen, wo die Erde als Papier fehlt, als Schreiber aber die *Sterne* gedacht werden, was sonst nur, wie wir gleich sehen werden, in der deutschen Poesie vorkömmt:

Se l'acqua dello mare fosse inchiostro
D'ogni stella ci fusse uno scrivano,
Non scriveressi il bene ch' io vi voglio. (Tigri S. 240, 2te Ausg. S. 131).

In *französischer* Sprache ist mir nur eine Stelle bekannt geworden, und zwar ein Erzeugniss der altfranzösischen Kunstlyrik. In einem Lied eines ungenannten Dichters (Wackernagel Altfranzösische Lieder und Leiche S. 64) wird gesagt, die Güte des Erlösers könne keiner aussprechen, auch wenn er alle Sprachen verstände und wenn Meer und Himmel in Tinte und Pergament verwandelt wären,

1) Nach Paul Heyse's Uebersetzung a. a. O. S. 240:
Wenn ich es zu schreiben hätte,
Wenn in Druck ich's geben sollte,
Müsste silbern sein die Feder
Und das Schreibzeug ganz von Golde,
Tinte müste sein die Meerflut
Alle die an's Ufer rollte,
Und Papier Mariana's Ebne,
Drauf ich alles schreiben wollte.

meir et ciels fuissent mueï
en encre et en parchamin [1]).

Ehe ich Stellen in *deutscher* Sprache mittheile, schicke ich zwei Stellen in lateinischer Sprache voraus, die aber von Deutschen herrühren.

Ein sonst unbekannter Adolphus dichtete im Jahre 1315 in elegischem Masse zehn fabulae mit Prolog und Epilog, sämmtlich auf List und Trug der Weiber sich beziehend, die Leyser in seiner Historia poetarum medii aevi p. 2007 ff. herausgegeben hat, und sagt darin v. 575 ff.

Si stellæ scribæ, pelles cœlum; maris unda
Esset incaustum, nec cifra cum sociis
Sufficerent plene mulierum scribere fraudes,
Cum quibus illaqueant corda modo juvenum.

Sehr ähnlich ist der von Mone im Anzeiger für Kunde deutscher Vorzeit 1834, Sp. 32 aus einer Handschrift des 15ten Jahrhunderts in der Heidelberger Bibliothek mitgetheilte Spruch:

Si membrana polus foret, encaustum mare, stellae
Pennæ, non possent mulierum scribere velle.

In diesen beiden lateinischen Stellen haben wir wie in fast allen folgenden deutschen die *Sterne* als *Schreiber.*

In dem anmuthigen mittelhochdeutschen Gedicht 'das Rädlein von' Johann von Freiberg, welches wahrscheinlich dem dreizehnten Jahrhundert angehört (von der Hagen Gesammtabenteuer III, 111 ff.), sagt eine Jungfrau, nachdem sie das erste Mal der Liebe genossen, V. 435 ff.:

Und wœre daz mer tinte
Und der himel perminte
Und alle sterne daran,
Beide, sunne unde mân,
Gras, griez unde loup,
Darzuo der kleine sunnen stoup,
Daz daz wæren pfaffen und schrîbære,
Den wære ez allen ze swære

1) Die Handschrift des Liedes hat '*terre et ciels*', Wackernagel bessert aber S. 177 mit Recht *meir* und vergleicht dann 'von vielen Stellen ähnlicher Art' die oben angeführte des Henricus Septimellensis und die gleich anzuführende des Johann von Freiberg.

Daz sie vol schrîben und vol lesen
Künden, wie sanft mir ist gewesen.

In der Schrift von der ewigen Weisheit des Mystikers Heinrich Suso († 1365), den Wackernagel in seiner Litteraturgeschichte S. 336 'überschwänglich in Bildern der Phantasie und den Ergüssen der Empfindung, einen Minnesinger in Prosa und auf geistlichem Gebiete' nennt, finden wir folgende Stelle (Wackernagel Altdeutsches Lesebuch 2te Aufl., S. 873, 29): Wer git mir des *himels breit bermit, des meres, tiefe ze tincten, lob und gras ze vedren,* daz ich vol schrib min herzeleid und daz unwiderbringlich ungemach daz mir daz leitlich scheiden von minem geminten hat getan?

Andre mittelhochdeutsche Stellen bieten die Formel nur unvollständig und entstellt. Reinbot von Dürn sagt in seiner Dichtung vom heiligen Georg, die zwischen 1231 — 1253 verfasst sein muss, einmal (V. 3941 ff.):

Wære der gricz gar gezalt,
Der bî allen wazzern lît,
Und wære daz allis permît
Und hie darzu wære
Iglicher stern ein schrîbære,
Die mohten von der godis kraft
Noch von aller sîner geschaft . . . . . .
Vol ahten, noch vollen schrîben.

Und schon vorher, V. 1013: *Wær allis laub permît,*
Daran mohte man geschrîben niht
Die frœude die man an in beiden siht—

nämlich an Christus und seiner Mutter im Himmel.

In dem 1293 verfassten Gedicht von den Martern der heiligen Martina des Bruder Hugo von Langenstein lesen wir 81, 13 ff.

Wære ez sô geschaffen
Daz alle sternen pfaffen
Wæren wol gelêret . . . .
Die mohten niht den anevanc
Machen kunt, der âne wanc
Ze dîner (Gottes) wîsheit pflihtet.

Der Dichter einer Marienklage (bei Mone Schauspiele des Mittelalters I, 245) singt:

Wan wär der himel hermît wîz
Unt leite ich allen mînen vlîz
Unt schrîbe ich alle mîne tage
Die vil bitterlîchen klage
Marien unt die ungehabe,
Die sie tet an ir kindes grabe,
Ich möhte ez niht geschrîben.

In einem Fastnachtspiele des 15. Jahrhunderts — wahrscheinlich von Hans Rosenplüt — (Keller S. 134) sagt ein Ehemann:

Nu hört; ir frauen und ir man,
Wie ich mein weip so recht liep han.
Wenn das mer eitel tinten wer,
Das schrieb man alls auß trucken und ler,
Daß nindert kein tropf darin belieb,
Ee man mein lieb nur halbe geschrieb,
Die ich hab tag und nacht zu ir:
So unaussprechlich liebt sie mir [1]).

In einem handschriftlichen gereimten Liebesbriefe vom Jahre 1548 (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1858, S. 216) schreibt der Liebende:

Ich hett' euch geren mer geschriben,
Mich hat die Inbrinstigkeit der Lieb vertriben.
Und wan der Himel wär' Papier,
Und ein jeder Steren ein stolzer Schreiber wär',
So kund ich euchs, Herzlieb, nit alls erschreiben.

Um die unaussprechliche Grösse der Liebe anzudeuten, kommen Himmel und Sterne als Papier und Schreiber in deutschen Volksliedern sehr häufig vor. Das Meer als Tinte wird im Volkslied nie erwähnt.

Wenn glai dar Hiemmel popiren weär'
Onn ides Stanle a Schraiberle weär'
Onn schrieben a'n ides meit sieve Hend',
Se queme ni meit mai'r Liv zu End'.

Alte teutsche Volkslieder in der Mundart des Kuhländchens, hgg. von J. G. Meinert. Wien u. Hamburg 1817. I, S. 253.

1) Ich folge in der 4ten und 6ten Zeile der Münchner und Wolfenbüttler Handschrift.

U wenn der Himmel papyrige wär'
Und e jede Sterne-n-e Schryber wär'
U jedere Schryber hätt siebe siebe Händ',
Si schriebe doch alli mir Liebi kes End'.
Schweizerisch, Wunderhorn, neue Ausg. I, S. 334.

Und wenn der Himmel wär' Papier
Und jeder Stern ein Schreiber wär'
Und schrieben all mit tausend Händ',
Sie schrieben doch der Liebe kein End'.
Fränkisch, Wunderhorn IV, S. 138.

Wenn all der Himmel wär' Papier
Und jeder Stern ein Schreiber schier
Und beschrieben das ganze Firmament,
Sie schrieben der Liebe ja noch kein End'.
Aus Rheindorf bei Bonn, Simrock Deutsche Volkslieder S. 605.

Und wann der Himmel wär' Papier
Und jeder Stern könnt' schreiben hier
Und schreiben die Nacht bis wieder an Tag,
Sie schreiben die Liebe kein Ende, ich sag!
Aus Schwaben in Böckh's und Gräter's Bragur I (1791), S. 275, daraus in Büsching's und von der Hagen's Sammlung deutscher Volkslieder S. 147.

Und wenn der Himmel Papiere wär'
Und alle die Sterne die Schreiber wär'n,
Schreiben thäten sie die liebe lange Nacht,
Sie könnten nicht beschreiben was Liebe ausmacht.
v. Ditfurth Fränkische Volkslieder II, S. 73.

Und wenn der Himmel papieren wär'
Und alle Sternlein Schreiber wär'n
Und schrieben von Morgen bis in die Nacht,
So schrieben sie uns beide die Liebe nicht ab.
Aus Thüringen im Weimarischen Jahrbuch III, S. 300.

Derartiger Volkslieder oder Liebesbriefe erinnerte sich ohne Zweifel der Dichter der 1799 zum erstenmal erschienenen Jobsiade, Konrad Arnold Kortüm, als er darin (Buch III, Kap. 20, Strophe 13) Esther an den Baron schreiben liess:

Wenn der ganze Himmel Papier wäre
Und alle Sterne Schreiber und Sekretäre

Und schrieben fort bis zum jüngsten Gericht,
So kleckten sie doch zur Beschreibung meiner Liebe nicht.

Abweichend von den bisher mitgetheilten Stellen deutscher Volkslieder sind zwei andre. Nach der einen (Altrheinländische Märlein und Liedlein, Coblenz 1843, S. 106) sollen die *Wolken* das *Papier* sein:

Wären alle Sterne Schreiber gut
Und *alle Wolken Papier* dazu
Und sollten sie schreiben der Liebsten mein,
Sie brächten die Lieb' in den Brief nicht hinein.

Nach der andern (Wunderhorn III, S. 107) sollen die *Felder Papier* sein, wie in dem oben erwähnten corsischen Liede Mariana's Ebene:

Ich wollt' dass alle Felder wären Papier
Und alle Studenten schrieben hier,
Sie schrieben ja hier die liebe, lange Nacht,
Sie schrieben uns beiden die Liebe doch nicht ab.

Aber nicht bloss zur Anzeigung massloser Liebe wird unsere Formel gebraucht. In einem Volkslied aus der Eifel (Schmitz Sitten und Sagen des Eifler Volkes I, S. 130) klagt eine arme Seele:

Allwann der Himmel Papier nur wär'
Und jedes Sternlein ein Schreiber wär',
Sie könnten nicht beschreiben zumal,
Was ich muss leiden für Pein und Qual.

In einem Schwank, den die Sachsen in Siebenbürgen erzählen (Haltrich Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen S. 252) sagt ein aufschneidender Student: 'Ich habe soviel gelernt, dass man's nicht niederschreiben könnte, wenn das Meer lauter Tinte und der ganze Himmel Papier wäre'. Der sächsische Student spricht also ganz ähnlich dem Eingangs erwähnten jüdischen Rabbi.

Und jetzt kommen wir zum Schluss unserer Sammlung deutscher Stellen zu einem Spruch, der die Formel in ihrer Dreiheit (Himmel, Wasser, Sterne) bietet:

Ja wenn gleich wär' das Firmament
Lauter Papier und Pergament,
Und alle Wasser sammt dem Meer
Nichts dann lauter Tinten wär',

Die Stern am Himmel allzumal,
Deren doch seind ohne Zahl,
Ein jeder sich zum Schreiben richt,
Könnten sie doch die Bosheit nicht
Beschreiben eines bösen Weibs:
Der Teufel in der Höll beschreibs.

So ist der Spruch im Jahre 1644 zweimal in ein Stammbuch eingezeichnet, welches damals einem Buchbindergesellen aus Hall in Tirol gehörte und sich jetzt in der grossherzoglichen Bibliothek zu Weimar befindet (Stammbücher Nr. 34). Denselben Spruch, nur mit ein paar kleinen sprachlichen Varianten, führt der Anonymus in der Zeitschrift für die deutschen Mundarten a. a. O. aus dem Rosetum Historiarum . . . durch Matthæum Hammerum, Zwickau 1654, S. 165 an.

Aus *England* kann ich zwei Stellen beibringen. In einem Gedicht (A balade warning men to beware of deceitfull women), welches in ältern Ausgaben Chaucer's (so z. B. auch in Robert Anderson's The works of the British Poets, Vol. I, p. 586, London 1795) ihm beigelegt wird, aber nach einer Harleianischen Handschrift von John Lydgate herrührt und deshalb aus den neuern Ausgaben Chaucer's verschwunden ist (vgl. The Canterbury Tales of Chaucer; with an essay upon his language and versification, an introductory discourse, notes, and a glossary, by *T. Tyrwhitt*, Vol. I, London 1822, S. LV) heisst die letzte Strophe:

In soth to saie, *though all the yerth so wanne*
Wer parchiment smoth, white and scribabell,
And the gret se, that called is the Ocean,
Were tournid into ynke blackir than sabell,
Eche sticke a pen, eche man a scrivener abel,
Not coud thei writin woman's trechirie,
Beware therefore, the blind eteth many' a flie.

Ein mir befreundeter Engländer erinnert sich folgender Zeilen, die er in seiner Jugend auswendig gelernt hat:

Could I with ink the ocean fill,
Were the whole earth of parchement made,
Were every blade of gras a quill
And every man a scribe by trade . . .
(Gottes Grösse könnte nicht ausgeschrieben werden).

Er vermuthet, dass die Zeilen aus einem geistlichen Gedichte des übrigens sonst sehr poesielosen Dr. Isaac Watts sind.

Das sind die mir bekannt gewordenen Gestalten derselben Formel. Wir sind ihr — um das Bisherige zusammenzufassen — bei Juden, Arabern, Neugriechen, Serben, Italienern, Franzosen, Deutschen und Engländern [1]) begegnet, und ich glaube wir haben ihren Ursprung bei den Juden zu suchen und, so lange kein älteres Vorkommen nachgewiesen wird, den Rabbi Jochanan als ihren Vater zu betrachten. Der Koran hat ohne Zweifel aus dem Talmud entlehnt; für die spätere Verbreitung der Formel aber im Abendland ist wahrscheinlich das oben angeführte jüdische Pfingstlied von Wichtigkeit, welches seit dem 11. Jahrhundert in den Synagogen alljährlich gesungen ward. Keine der von mir beigebrachten abendländischen Stellen ist nachweislich älter als das jüdische Pfingstlied. Natürlich braucht nicht bei jedem europäischen Volke die Entlehnung direct aus dem jüdischen stattgehabt zu haben.

Dass aber *eine Stelle eines religiösen jüdischen Liedes Christen bekannt geworden ist und auf ihre Dichtung Einfluss gewonnen hat,* wird uns um so weniger wundern, wenn wir bedenken, dass ein ganzes jüdisches Osterlied unter den Christen bekannt geworden und natürlich in modificirter Gestalt grosse Verbreitung gefunden hat. Es ist dies das Lied, welches beginnt 'Ein Zicklein, ein Zicklein, das hat gekauft mein Väterlein' und welches in Griechenland, Ungarn, Deutschland, Frankreich, England und Schottland mannigfache Nachahmungen veranlasst hat. Vgl. die Nachweise von Rochholz Alemannisches Kinderlied S. 153 ff., Stöber Elsässisches Volksbüchlein I, S. 129 ff., von einem Ungenannten in Frommann's deutschen Mundarten VI, S. 223 und von mir in Pfeiffer's Germania V, S. 463 ff.

Auch von einem andern jüdischen Osterliede 'Eins das weiss ich, einig ist unser Gott' nimmt man an (Erk Deutscher Liederhort S. 407 ff., Rochholz a. a. O. S. 267 ff., Stöber a. a. O. S. 147 ff., Frommann's Mundarten VI, S. 224), dass es das Original für zahlreiche ganz ähnliche, aber christlich umgedichtete Lieder sei. Nur könnte vielleicht ein altes bretagnisches

1) Auch bei den Indern s. Nachtrag. Anm. der Red.

Lied, welches Villemarqué Barzaz-Breiz, 4. éd. I, S. 1 ff. mittheilt, dem jüdischen die Originalität streitig machen [1]).

Ein sicheres Beispiel jüdischen Einflusses auf nichtjüdische Poesie sind endlich noch die von mir in Pfeiffer's Germania II, 481 mitgetheilten Reime 'Zehn Dinge in der Welt stark sind', die ich damals nur aus dem 'Neuvermehrten Rathbüchlein' kannte, seitdem aber auch mit einigen Abweichungen in dem 1668 erschienenen 'Kurtzweiligen Zeitvertreiber von C. A. M. v. W.' [d. i. Simon Dach], S. 582 gefunden habe. Diese Reime und der von mir mit ihnen zusammengestellte äthiopische Spruch finden ihre Quelle in dem Talmud (Baba bathra 10a), wie ich aus Landsberger's Einleitung zu den Fabeln des Sophos, Posen 1859, S. LIII sehe.

Nachtrag zu S. 558

von

Theodor Benfey.

Wie oben zu S. 558 bemerkt, erscheint diese Ausdrucksweise auch bei den Indern, nämlich in dem von Subandhu abgefassten Roman Vâsavadattâ, dessen Zeit zwar nicht genauer zu bestimmen ist, der aber doch, nach der Ansicht des Herausgebers Fitz Edward Hall, wohl vor zwölfhundert Jahr geschrieben sein möchte (s. dessen Einleitung zu der Ausgabe in der Bibliotheca Indica. Calc. 1859 S. 24). Hier sagt S. 238 die Vertraute der Heldin zu dem Geliebten derselben: *tvatkṛte yânayâ vedanânubhûtâ sâ yadi nabhaḥ patrâyate sâgaro melânandâyate brahmâyate lipikaro bhujagarâjâyate kathakas tadâ kim api katham apy anekayugasahasrair abhilikhyate kathyate vâ.* Das ist 'Welch Leid diese deinetwegen ertragen, das liesse sich, — wenn der Himmel sich in Papier verwandelte, das Meer zum Tintenfass würde, der Schreiber (an Ewigkeit des Lebens) zu Brahma, der Erzähler (an Vielfältigkeit der Zungen) zum Schlangenkönig, nur zum Theil und mit Mühe in vielen Tausenden von Weltaltern niederschreiben und erzählen'. Aus der wahrhaft colossalen Uebertreibung, welche mit dem übrigen Charakter des Romans in Harmonie steht, dürfen wir schliessen, dass die naivere Form in Indien allgemein bekannt war.

1) Die deutschen Lieder sehe man bei Erk, Rochholz und Stöber an den angeführten Stellen und bei Schmitz Sitten und Sagen des Eifler Volkes I, S. 113. Neugriechisch bei Sanders Volksleben der Neugriechen S. 328, mährisch bei Wenzig Westslawischer Märchenschatz S. 293, wendisch bei Haupt und Schmaler Lieder der Wenden II, S. 150, spanisch bei Segarra Poesias populares, Leipzig 1862, S. 131, schottisch bei Chambers Popular rhymes of Scotland, 3. ed., S. 199, dänisch bei Grundtvig Gamle danske Minder, ny Samling, S. 68 und endlich in lateinischer Sprache bei Erk a. a. O. S. 409 und Villemarqué a. a. O. S. 25.

Ultimu-s, ulterior, ultra, uls, ἀνά, sskr. ánu, κατά, cis, sskr. ánti, áti, deutsch „und".

Von

Theodor Benfey.

Es giebt kein auch nur entfernt wahrscheinliches Beispiel, in welchem lateinisches l sanskritischem t entspräche; zwei zusammentreffende t verwandeln sich im Latein beide in s, wie quasso (womit casso, eig. ausgeschüttelt = leer, wohl identisch) quassu, quassu-m (Supinum) aus quat-to (Ptcp. Prs. Pass.) und quat-tu (Nom. abstr.); messus, messum (von metere); missus, missum. In versus, versum von vert ist das eine s eingebüsst. Diese beiden Momente sprechen entscheidend gegen die im Aufrecht-Kirchhoff'schen Werke über das Umbrische I, S. 67. 80. 130 aufgestellte Gleichung von lat. ultimu-s mit sskr. uttama-s. Wenn daselbst S. 80 zur Erklärung des phonetischen Verhältnisses angenommen wird, dass das sskr. t im Latein wie d behandelt, d. h. wie dieses bisweilen, in l verwandelt sei, so fehlt zunächst der Nachweis, dass dieses t wie d behandelt werden durfte; dafür liesse sich zwar theilweis geltend machen, dass das in dem anlautenden sskr. ut erscheinende t für ursprüngliches d steht (anders zwar Pott EF. I², 629), aber nur theilweis: denn im Lateinischen wird auch d vor t entweder ganz wie t behandelt, vgl. cessum und -cessus für ced-tu-m und ced-to-s, sessum sessus, scissum scissus, fissum fissus, passum passus (pandere), fossum fossus, oder wesentlich ebenso — nämlich mit Einbusse eines s und, wo nöthig, Ersatz der eingebüssten Positionslänge durch Dehnung des vorhergehenden Vokals, vgl. mîsi für mit-si und câsum câsus, êsum esus für

ed-tu-m ed-to-s, râsum, caesum, laesum, scansum, mansum, pensum, rôsum, clausum, plausum, cûsum, fûsum, lûsum, trûsum, tunsum. Auch für den Uebergang von d in l vor t wird man vergebens nach einem Beispiele suchen.

Trotz dem hat Corssen (in Kuhn's Zeitschr. f. vgl. Sprachforschg III, 243. 288) und mancher andre dieser Zusammenstellung seine Beistimmung gegeben, Corssen jedoch mit Verwerfung — nicht aber Widerlegung — der versuchten phonetischen Vermittlung, an deren Stelle er eine andre setzt. Mit sskr. uttama ist nämlich a. d. aa. Oo. auch umbrisch hondomu und gothisch hindumist (hinterste), so wie mit sskr. uttara lateinisch ulter ultrâ, umbrisch hondra, hutra goth. hindar identificirt. Hierauf sich stützend, schlägt Corssen vor, das lateinische l aus dem im Umbrischen und Gothischen erscheinenden Nasal zu erklären, also bei ultimus u. s. w. ein unt-timu-s zu Grunde zu legen. Der Uebergang von n in l ist überhaupt (z. B. aliu-s = sskr. anya-s) und speciell vor t (vgl. alter = goth. anþar) hinlänglich gesichert, so dass von dieser Seite dieser phonetischen Vermittlung nichts im Wege stände. Allein im Eifer eine phonetische Erklärung zu finden, hat Corssen versäumt sich die Vorfrage zu stellen, ob denn diese in speciell so verschiedenen Sprachen wie Umbrisch und Germanisch erscheinenden Formen mit anlautendem h und inlautendem Nasal mit Recht der sskritschen ohne beides gleichgesetzt werden dürfen, zumal da die letztre, sowol bezüglich des Mangels des Nasals, als auch eines Reflexes von gothisch h in dem ebenfalls ihm speciell so entlegenen griechischen ὕσ-τερο-ς = sskr. uttara-s und ὕστατο-ς wesentlich = sskr. uttama-s eine schwerwiegende Unterstützung findet. Denn dass der anlautende Spir. asper nicht mit gothischem h gleichgesetzt werden dürfe, ist eine schon so lange bekannte sprachliche Thatsache, dass es nur Staunen erregen konnte, wenn es im Aufr.-Kirchh. Werke dennoch geschah. Nur wegen der Leser, welche mit sprachvergleichenden Untersuchungen minder vertraut sind, mag bemerkt werden — was übrigens ebenfalls allgemein bekannt ist — dass der griech. Spir. asper, wo er organisch ist, früheres s oder v reflectirt, vor υ aber auch unorganisch hinzutrat. Aber abgesehen von diesem schon an und für sich gegen diese Zusammenstellung fast entscheidenden Gegensatz: einer

seits uttara ὕστερος, uttama ὕστατο, andrerseits hindar hondra, hindumist hondomu, würde es auch fast unmöglich sein, die Einschiebung von n in jenen oder dessen Ausfall in diesen irgendwie wahrscheinlich zu machen. Im Sskr. und Griechischen wird zwar mehrfach ein n insbesondre vor t ausgestossen, allein es ist überaus unwahrscheinlich, dass in uttara, uttama ὕστερο ὕστατο je ein Nasal seine Stelle gehabt habe. Denn das zu Grunde liegende sskr: u-d verhält sich zu der als Partikel bewahrten Pronominalform u genau wie das als Partikel bewahrte id zu dem Pronominalthema i, d. h. es ist wie id dessen als Partikel bewahrter Nom. Acc. Si. ntr. Mag nun u selbst ein Pronominalthema gewesen sein, oder — was mir wahrscheinlicher — eine — in Uebereinstimmung mit vielen analogen Erscheinungen stehende — Zusammenziehung des in Partikeln und in der Zusammensetzung mit a insbesondre, wie im zendischen ava und sonst bewahrten Pronominalthema va, auf keinen Fall lässt sich irgendwie wahrscheinlich machen, dass ud einen Nasal vor dem d enthalten habe. Im Latein aber ist ein erscheinendes n — soviel mir bis jetzt bekannt — nie eingeschoben, sondern — abgesehen von den Verbis, welche der Analogie der 7ten sskr. Conj. Cl. folgen — stets ursprünglich und dasselbe, glaube ich, wird auch im Gothischen und Umbrischen der Fall sein; hutra speciell, die Nebenform von hondra, hat — zumal wenn man die Uebereinstimmung des Gothischen in Betracht zieht — unendlich mehr Wahrscheinlichkeit ein n eingebüsst (vgl. ähnlich griech. ξουθός für ξανθός, μῦθος für *μανθος von μανθ u. aa.), als hondra ein solches eingeschoben zu haben.

Bugge ist so viel ich weiss der einzige, welcher sich öffentlich gegen jene Vergleichung erklärt hat (in Kuhn's Ztschr. III, 36), ohne jedoch entscheidende Gründe vorzubringen, vielmehr etwas vorschnell eine Grundform quoltimu-s quoltra annehmend, welche wir unberücksichtigt lassen.

Wenigen Beifall scheint die von Bopp Vgl. Gr. Anm. zu §. 394 vorgeschlagne und in der 2ten Auflage wiederholte Ableitung des mit ultimus zusammenhängenden ultra von ille gefunden zu haben (vgl. jedoch Schömann in Ztschr. f. Wissenschaft der Sprache I, 259) und der nun folgenden gegenüber scheint sie mir auch kaum einer eingehenderen Diskussion zu bedürfen.

Es ist nämlich in der That, wie Corssen geahndet hat, das latein. l Vertreter von ursprünglichem n; ultimu-s ist ganz und gar das ganz gleichbedeutende sskr. antimá, oder, wie es im Çatap. Br. 6, 2, 1, 39 gewiss archaïstischer lautet, antamá; das i in jenem ist eben so Schwächung von a wie im lateinischen Reflex. Diese Schwächung hat zwar im Sskrit nicht völlig denselben Umfang, wie im Latein, doch ist sie auch dort reich genug vertreten; in beiden Sprachen ist sie aber fast durchweg unabhängig von einander (vgl. Fälle wie sskr. janitar lat. genitor aber dazwischen γενετορ). Die Form anta-má verhält sich zu ánta „Ende" wie adha-má „der unterste" zu dem nur in Adverbien bewahrten ádha eig. „unten", apa-má „der entfernteste" von ápa „ab", ava-má „der unterste" von áva „ab", upamá „der oberste" von úpa, welches eigentlich „die perpendikuläre Richtung", jedoch von unten nach oben, bezeichnet, âdi-má „der erste" von âdí „Anfang" oder âdya „vorn befindlich" (aus âd-îya von der Partikel âd oder ât altem Ablativ von a, wie mad-îya u. aa. von mad, mat Ablat. des Pronomens der 1sten Person), agri-má „der erste" (wie anti-má, für *agramá) von ágra „die Spitze" u. s. w.

Zwischen ádha und adhamá liegt als Comparativ ádhara, ganz analog erscheinen ápara, ávara, úpara; es liegt danach eine grosse Wahrscheinlichkeit vor, dass das zwischen ánta und antamá stehende ántara ebenfalls den Comparativ derselben bilde. Dafür spricht die adjectivische Bedeutung „verschieden" wenn man sie als ein „weiter ab" fasst; sieht man darin aber nur die Bedeutung „anders", welche in antara ebenfalls hervortritt, so braucht sie nicht mit antamá in gleicher Begriffsrichtung zu liegen (vgl. weiterhin); ferner „ausserhalb seiend" gefasst als „mehr über dem Ende, der Gränze seiend"; weiter die substantivischen „Entfernung" („das weiter ab Sein"), Verschiedenheit (wie oben zu beurtheilen); dann noch die indische Erklärung „am Ende, Rande" und die Bedeutung „ohne (aus ausser)" im Adverb antár und dem adverbial gebrauchten ursprünglichen Casus antarấ, so wie endlich die Bed. „ausser" bei dem adverbial gebrauchten ántarenâ. Dagegen aber die Bedd. „im Innern befindlich, nahe stehend, angrenzend" bei ántara Adj., „das Innere, der Zwischenraum" bei ántara Subst., „innen, zwischen" bei antár, „darin, dazwischen, in der Nähe, beinahe" bei an-

tará, „innerhalb, zwischen" bei ántarena. Die übrigen Bedeutungen schliessen sich an diese und bedürfen desshalb keiner besondern Erwähnung. Jene Gegensätze verstatten noch keine Entscheidung; ich enthalte mich ihrer daher für jetzt, da erst im Nachfolgenden genauere Bestimmungen hinzutreten werden.

Wenn wir aber auch noch fraglich lassen wollen, ob ántara den Comparativ, die Zwischenstufe zwischen ánta und antamá antimá bildet, so ist es doch nicht dem geringsten Zweifel zu unterwerfen, dass lat. ul-ter den Comparativ zu dem Superlativ ultimu-s und zugleich zu dem in uls liegenden Positiv bildet. Dass dieses letztre höchst wahrscheinlich für ursprüngliches, in der altrömischen Sprache erhaltenes ultis steht hat schon Pott EF.² II, 338 bemerkt und ist weiter ausgeführt von Corssen in Kuhn's Zeitschrift III, 288. Ist aber ultimu-s mit Recht = sskr. antamá-s antimá-s gesetzt, so dürfen wir auch in dem bei ultis, einem adverbial gewordenen Casus etwa nach Analogie von foris, quotannis, multimodis, zu Grunde liegenden Positiv *ulto den reinen Reflex des sskr. Positiv ánta erkennen. Da anta „Ende, Grenze, Rand, Saum" bedeutet, so könnte ultis im Sinn von „an den Enden" aufgefasst werden, doch ist diese Bedeut. nicht sehr passend und möglich, dass anta und demgemäss auch *ulto ursprünglich eine andre Bed. hatten, aus welcher sich die von ultis, uls mit grösserer Zuversicht erklären lässt. In den indogermanischen Sprachen finden wir bei alten Zusammensetzungen und Ableitungen nicht selten ein auslautendes a des vorderen Gliedes, oder der Derivazionsbasis eingebüsst. So wird das sskr. Pronominalthema tya, im Sing. Nom. msc. fem. syas, syá, allgemein als eine Zusammensetzung von ta und ya, sa und ya betrachtet, sma wird mit sa-ma identificirt vom Pronomen sa, in anya „der andre" wird das anlautende an aus dem Pronominalthema ana erklärt; ganz ähnlich φλτερο, φλτατο von φίλο. So dürfen wir vermuthen, dass auch in anta das anlautende an für ana stehe und diese Muthmassung erhält ihre Bestätigung durch Vergleichung der griechischen Präposition ἀνά. Deren Hauptbedeutung ist „auf, oben", und grade aus der Anschauung „oben sein" entwickelt sich eine Bezeichnung für den Begriff „Ende" wohl am allernatürlichsten.

Mit diesem ἀνά ist entschieden eng verwandt die sanskritische Präposition ánu. In den Bedd. „durch, wiederum" stimmt

sie mit ἀνά ganz überein; ausserdem tritt in ihr die Bed. „entlang" hervor, auf welcher mir auch „durch" sowohl in ἀνά als ánu zu beruhen scheint. „Entlang" drückt „eine einem andern Objecte parallele Richtung von einem Punkte zu dem andern in einer Ebne" aus und ich glaube dass diese Bed. die Grundlage von denen der Präpositionen ἀνά ánu und der darauf beruhenden Bildungen ist. Die beiden Grenzpunkte können als ein „oben" und „unten" gefasst werden und so sehen wir in ἀνά die Bed. „oben" hervortreten; sie können aber auch, weil in einer Ebne vorgestellt, als ein „vorn" und „hinten" angeschaut werden und so sehen wir in ánu insbesondre die Bed. „hinten, nach" erscheinen. Dass sich hier aus der Grundbedeutung in einem wesentlich gleichen Wort zwei fast entgegengesetzte Bedd. entwickelt haben, erklärt sich aus der Natur dieser Grundbedeutung, welche eben Gegensätze enthält und hat mehrere Analogien z. B. in den Ableitungen von upa „perpendikuläre Richtung, jedoch von unten nach oben", wo die Gegensätze selbst in derselben Sprache auftreten z. B. sskr. upa, upatya, goth. uf, griech. ὑπό haben Bedd. die auf „unten" beruhen, dagegen sskr. upara, upari, upama, goth. ufar, ahd. ûf, oba, griech. ὑπέρ solche die auf „oben". Was die Form der sskr. Präposition betrifft, so ist, da im Sskr. u oft aus am entstanden ist (vgl. z. B. sskr. nigu von ni-gam und Kuhn in Beiträge zur Vgl. Sprfschg I, 355), darin eine Umwandlung von *anam und in diesem der adverbial gebrauchte Acc. Si. ntr. zu erkennen; ob im griech. ἀνά wie im Accusativ Sing. der dritten Declination und im Aor. I, S. 1 (πατέρα für πατέρα-m ἔπνυα für ἐπνυα-m) das m spurlos hinter α eingebüsst ist, so dass ἀνά ganz mit diesem *anam identisch wäre, oder ob darin der Acc. Pl. ntr. zu erkennen ist, oder vielleicht gar ein alter Instrum., so dass es formal dem vedischen aná entspräche, dessen Bed. aber noch ganz dunkel ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Ob der Zutritt von ta zu an (für ana) in an-ta die Bedeutung desselben ursprünglich stark modificirt habe, lässt sich ebenfalls nicht mit Sicherheit entscheiden. Doch glaube ich es kaum. Denn ich vermuthe, dass dieses ta das Pronomen demonstrativum ist grade wie im sskr. e-ta, griech. αὐ-το, ο-ὑ-το; und wie die Verbindung von manchen Adverbien mit dem nach stehenden alten Ablativ desselben: tât (z. B. udak-tât, adhas-tât

keine irgend wesentliche Bedeutungsveränderung des voranstehenden Thema herbeiführte, udak-tât eig. „oberhalb von diesem" völlig dieselbe Bed. wie udak hat, die der zusammengesetzten Pronomina sich wenig von den unzusammengesetzten unterscheidet, vgl. z. B. sskr. e-ta eigentlich 'hier (e alter Locativ von a) der' (ta 'der'), griech *οὗ-το* vedisch sa u 'der da', so glaube ich dass an-ta ähnlich wie sskr. e-ta, der Zusammensetzung gemäss, zunächst „oben das", „das, was oben ist" bedeutete, dann als das „obere" als „Ende u. s. w." gefasst ward. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt sich nun das lat. ultis, uls viel einfacher. Aehnlich wie im Sskr. der adverbial gewordene Casus uccais von ucca „in der Höhe befindlich" die Bed. „hoch" hat, so uls von *ulto „oben befindlich" die Bed. „ob, über". Der Comparativ ulter ist eigentlich „weiter oben befindlich" ultimus „am weitesten oben befindlich" „oberste" dann „äusserste, letzte".

Ehe ich weiter gehe erlaube ich mir eine beiläufige Vergleichung. Da nämlich den Gegensatz von *ἀνά* im Griechischen *κα-τά* „unten" bildet, den von uls, ulter, ultra, ultro, ulterior, ultimus im Lat. cis, citer, citra, citro, citerior, citimus, so scheint mir die Folgerung unabweisbar, dass *κα* in *κα-τά* dem ci in ci-s u. s. w. gleich ist, womit dann eine weitere Bestätigung für die Annahme hervortritt, dass *ἀνά* und die verwandten eig. „die Richtung von unten nach oben (in einer Ebne)" bezeichneten. Dass *κα* in *κα-τά*, wo *τα* wohl dem sskr. Suff. thâ gleich ist, mit *κει* in *ἐ-κεῖ* u. s. w. zusammenhängt ist schon GWL. II, 147 vermuthet.

Wenden wir uns nun noch einmal zu anta zurück, theils um noch einiges über das Verhältniss von antara hervorzuheben, theils um noch einige hieher gehörige Wörter zu erwähnen.

anta hat die Bed. „Ende" angenommen; sowohl aus dieser, als aus der unsrer Entwicklung nach zu Grunde liegenden „das Obere" kann die Bed. „die Spitze" hervortreten. Im sskr. agra, welches die Bed. „Spitze" wirklich hat, wird diese als das „vordre" gefasst und insbesondre die adverbial gewordnen Casus desselben, wie agre, agratas erhalten die Bed. „in Front von, gegenüber, Angesichts"; ganz ebenso heisst im Sskr. ánti „gegenüber, Angesichts, in Gegenwart" und dieselbe Bed. tritt auch in *ἀντί* lat. ante u. s. w. hervor. Es ist demnach am wahrscheinlichsten, dass diese sich ebenfalls auf dem angegebnen

Weg entwickelt haben. Was die Endung i im Sskr. und (trotz lat. antid-eo, antid-hac) auch im Griech. betrifft, so betrachte ich sie als Zeichen des Locativ, Si., sehe aber nicht, wie früher, eine Schwächung der regelmässigen Locativform der Themen auf a darin (ánti für ánte), sondern — insbesondre wegen der Uebereinstimmung der verwandten Sprachen — eine archaïstische Form mit Einbusse des themaauslautenden a vor der Endung (vgl. ganz analog z. B. im Aor. 7. des Sskr. sa + i nicht se sondern si s. Kze Gramm. §. 289).

Das, was „in Gegenwart" ist (ánti), ist „nahe". Durch diesen Uebergang liessen sich die schon in sskr. ánta „Nähe" anti-ká „Nähe" und in adverbial gebrauchten Casus „dicht an", ántama „der nächste" (fraglich ob = lat. intimu-s da dieses sich eng an in schliesst) hervortretenden Bedd. erklären; doch lässt sich auch annehmen, dass sie auf der Grundbedeutung beruhen, welche, wie im griech. ἀνά, sich zu „dicht über" „daran" erweitert hätte, so dass ánta auch bedeutete „das an" „das was an, neben, etwas andrem ist". Auf jeden Fall sehen wir, dass sie damit in Verbindung stehen, und wir erhalten damit die Berechtigung noch eine Bed. von ántara, antará, welche sich oben noch sträubte, in die Bedeutungsrichtung von antamá einzugehen, hieherzuziehen, nämlich „nahe stehend, angrenzend" und „in der Nähe, beinahe". Dadurch wird das Recht antara als Comparativ von ánta zu betrachten, ebenfalls erhöht. Bedenklich kann man jedoch über dessen Bed. „anderes" sein, welche im Sskr. nur als Substantiv hervortritt, in den verwandten Sprachen (z. B. lat. alter goth. anþar) aber auch als Adjectiv. Wie sskr. i-tara „der andre" unmittelbar vom Pronomen i „dieser" durch das gewöhnliche Comparativsuffix tara gebildet ist, so kann auch antara in dieser Bed. unmittelbar vom Pronomen ana „dieser" gebildet sein. Ich wage darüber keine Entscheidung, bemerke aber dass auch in diesem Fall eine Verwandtschaft zwischen dem aus anta und dem aus ana unmittelbar hervorgetretnen antara besteht, da es zwar bei der Proteusnatur der Pronomina nicht bewiesen werden kann, aber doch höchst wahrscheinlich ist, dass auch das in ἀνά, sskr. anu, anta u. s. w. zu Grunde liegende ana nichts andres ist, als eben dieses Pronomen.

Wenden wir uns noch einen Augenblick zu ánti zurück. Im Sskrit sowohl als im Griechischen ist der Ausfall eines n

vor t überaus häufig vgl. z. B. lat. centu-m, im Sskr. çatá-m, griech. ἑ-κατό-ν; er beruht fast durchgehends (wie auch in den eben angeführten Beispielen) darauf, dass auf die Sylbe mit dem Nasal eine accentuirte folgt und dadurch Schwächung der unmittelbar vorhergehenden herbeiführt. Dass auch sskr. ánti einst nicht paroxytonirt war, macht das griech. ἀντί höchst wahrscheinlich; so konnte *ati, dann, mit der bei adverbialem Gebrauch häufigen Accentversetzung, vgl. sskr. divâ Instrumental dívâ Adverb, griech. ὦκα Adverb von ὠκύ für ὠκέα u. as. áti griech. ἔτι entstehen. Dieses heisst im Sskr. „über" und lehnt sich also eng an die Grundbedeutung „oben"; die übrigen Bedd. ergeben sich aus dieser mit Leichtigkeit. Dürfen wir mit griech. ἔτι lat. et zusammenstellen, so sehen wir wie der Begriff „über, überdiess" zu „und" wird und erhalten vielleicht das Recht mit dem bei ati zu Grunde gelegten anti das ahd. anti, enti, inti, inte, unte, unta, endi, indi, unda, unde = „und" in Verbindung zu bringen; die Formen auf a, e (unta, unte, unda, unde vgl. auch nord. enda) machen es mir jedoch wahrscheinlicher, dass die Grundlage dieser so vielfach variirenden Conjunction in der letzterreichbaren Gestalt anta lautete und mit dem im Sskr. hervortretenden Uebergang von am in u (vgl. S. 565 und lat. ambo, ἄμφο = sskr. ubha) hier in der Form utá „und, auch" bewahrt ist.

Zum Schluss nun nur noch ein Paar Worte über die in ántara und dessen näheren Verwandten hervortretende Bed. „im Innern befindlich, zwischen" und in antár ausserdem „unter", wie im Lat. inter und im Deutschen. Diese Bed. wage ich nämlich nicht unmittelbar zwischen ánta und antamá einzureihen, sondern betrachte ántara in diesem Sinn als eine Ableitung durch tara von *ani = ἐνί, im Sskr. zu ní im Lat. und Deutschen zu in und im Griechischen gewöhnlich zu ἐν verstümmelt. Wie in anti sehe ich in *ani, ἐνί einen alten Locat. von aná, welches also eigentlich „in diesem" bedeutete, dann aber ähnlich, wie oben udak-tât, den demonstrativen Begriff aufgab und zu blossem „in" ward. Wir finden nun im Sskr. sehr häufig, dass bei Ableitungen von Adverbien der letzte Vokal des Adverbs sammt folgenden Consonanten eingebüsst wird z. B. von samprati : sâmprata, von vahis vâhya, von sanutar sanutya; so ging auch aus *ani „in" mit Einbusse des i án-tara „das mehr

in seiende" hervor. Die Bed. „zwischen" ist wesentlich mit „in" gleich; „unter" eine Art Verstärkung davon. Dass mir auch der latein. Superlativ intimu-s dahin zu gehören, scheint, habe ich schon angedeutet.

Miscelle.

castrum.

Dass trum das gewöhnliche Suffix tro = τρο sskr. tra enthalte, welches Nomina bildet, die das Mittel den Verbalbegriff zu vollziehen bezeichnen, bezweifelt gewiss Niemand.

Trennen wir es ab, so bleibt cas als Verbalthema, welches sich als Verbum nachweisen lässt, aber keine hieher passende Bedeutung hat.

Allein wie ros-trum aus rod so kann auch castrum aus cad entstanden sein. Das bekannte Verbum cad-o passt jedoch eben so wenig.

Allein es existirt im indogermanischen Verbalschatz auch ein Verbum dessen organische Form ursprünglich skad war, am treusten bewahrt in goth. skad-us 'Schatte', wozu auch nhd. 'Schutz' gehört (vgl. Pott EF¹. I, 243).

Aehnlich wie organisch skid 'spalten' in griech. σχίδ-ναμαι, durch den aspirirenden Einfluss des s auch griech. σχιδ in σχιζω für σχιδ-jω ward, und durch diesen verbunden mit palatalisirendem und darauf folgender Einbusse des gruppenanlautenden s, zu sskr. chid 'spalten', so ward auch jenes skad im Sskr. zu chad 'beschatten'.

Auf gleiche Weise fiel in dem Lateinischen caedo — altem Causale — von scid in scindo = sskr. chid, das anlautende s ab und nach dieser Analogie brauchen wir auch keinen Anstand zu nehmen, diesen Abfall auch in dem Verbum zu vermuthen, welches dem sskr. chad (= goth. skad) im Lateinischen entsprechen würde.

cas in castrum steht demgemäss für scad und das erwähnte Nomen bedeutet eigentlich ein 'Mittel zu beschatten' oder 'zu beschützen'.

Beachtet man die Bedeutung des Singulars allein, so würde man letztre Bedeutung als die primäre annehmen, also 'Schutzmittel (gegen den Feind)', dann 'Befestigung' 'Feste'.

Beachtet man dagegen den Gebrauch des Plurals z. B. castra ponere, so halte ich es gar nicht für unmöglich, dass es 'Schutzmittel überhaupt, z. B. gegen Regen' bedeutete, mit anderm Worte 'Zelte'. Dafür spricht das wesentlich sowohl im

Verbal- als Suffixal-Theil entsprechende litt. szẽ-tra, czẽ-tra, welches die Bedeutung 'Hütte, Zelt' hat (Pott EF' I, 243), so wie das ebenfalls zu diesem Verbum gehörige griech. σκηνη für σκαδνα (GWL. II, 185) und das sskr. chat-tvara 'Laube', wo das verbale d wegen des suffixalen Anlauts t zu t geworden ist.

Wie man aber auch über die primäre Bedeutung von castro urtheilen möge — ob 'Befestigung, Zelt' oder 'Schutzmittel' überhaupt, oder beides zugleich umfassend — die Richtigkeit meiner Etymologie von *cad = goth. *skad = sskr. chad wird gewiss Niemand bezweifeln.

Beiläufig bemerke ich, dass das erwähnte chat-tvara 'Laube', so wie auch chit-tvara von chid 'zum Abschneiden dienlich u. s. w.' 'feindlich', in meiner kurzen Sskrit.-Grammatik S. 211, Z. 23 noch als Beispiele für ursprüngliches tvan statt van hinzuzufügen sind; denn sie sind aus Formen auf n mit Zutritt des sekundären a und Verwandlung des n in r (wie in pîvar-a von pîvan u. aa.) entstanden. Bemerkenswerth ist noch, dass neben diesen Formen auch die ohne anlautendes t des Suffixes erscheinen: chad-vara und mit dem gewöhnlichen Uebergang von va in u chid-ura und zwar in gleichen Bedeutungen.

Th. Benfey.

Anzeigen.

On the Gaulish inscription of Poitiers: containing a charm against the demon Dontaurios. From the papers of *Rudolph Thomas Siegfried*, Dr. phil. Tübingen, late professor of Sanskrit in the university of Dublin, arranged by *Carl Friedrich Lottner*. Extracted from the proceedings of the Royal Irish Academy. Dublin: printed at the University press, by M. H. Gill. 1863 (20 Seiten in 8.).

Bekanntlich wurde im Jahr 1858 bei Poitiers beim Aufgraben der Erde eine Kapsel gefunden, welche ein Silberblech mit vier und eine halbe Zeile füllenden merowingischen Characteren enthielt. Herr de Longuemar erkannte aus den am Ende stehenden lateinischen Worten Justina quem peperit Sarra durch Vergleichung mit ähnlichen Wendungen bei Marcellus Burdigalensis, dass das Silberblech eine Beschwörungs- oder Zauberformel enthalten müsse, und wirklich ergibt sich durch die in oben verzeichneter Schrift gebotne Entzifferung, dass dasselbe als Amulet gegen Unfruchtbarkeit, wahrscheinlich des Weibes, gebraucht ward. Unser der Wissenschaft so früh entrissner Landsmann Siegfried, Professor des Sanskrit in Dublin, der sich

vielfach mit den celtischen Sprachen beschäftigte, und aus dessen hinterlassnen Papieren Herr Lottner obige Schrift bearbeitet hat, entdeckte zunächst noch mehrere lateinische Wörter in der Inschrift, nemlich pater nam esto magi ars secuta (früher setuta gelesen) te, und schloss daraus, dass durch den Zauberspruch eines Druiden (magi) dem Sohne der Justina Sarra Nachkommenschaft garantiert werden soll. Durch das mehrmalige Vorkommen des lat. bis ergibt sich ferner, dass die Formel eine Art Canon gewesen sein muss, dessen Ordnung aber nicht wohl zu ermitteln ist. Der Spruch lautet, nach dem Sinne abgetheilt:

Bis : Dontaurion anala
bis bis : Dontaurion | deanala
bis bis : Dontaurios datala
ges[sa] | vim danimavim (s)
pater nam esto |
magi ars secuta te
Justina quem | peperit Sarra.

Die Erklärung, welche uns Lottner aus Siegfrieds Nachlass gibt, genügt den Anforderungen, die man an den Erklärer einer Inschrift in einer noch zum grössten Theil unbekannten Sprache stellen muss, in hohem Grade. Sie steht mit den lateinischen Worten in Einklang, ist auf richtige Anwendung der Gesetze der Sprachwissenschaft gegründet und ändert keine Buchstaben; dazu kommt, dass die altgallischen Wörter auch in den neueren celtischen Dialecten nachgewiesen werden bis auf zwei, die Wurzeln tur und ged, deren Annahme aber keine Bedenken hat, da sie in den verwandten Sprachfamilien reichliche Aeste getrieben haben. Etwas bedenklich bleibt freilich die Erklärung des s vor dem Wort pater für einen scratch, der nichts bedeute, obwohl der Parallelismus der offenbar mit demselben Flexionsaffix versehnen Wörter gessavim und danimavim für dieselbe spricht.

Dontaurion ist der Name eines bösen Geistes und bedeutet the destroyer of the embryo, indem don Erzeugtes, Embryo, wovon ir. duine (Mensch, eigentlich related to the embryo, offspring) abgeleitet ist, taurio von tur, Sskr. tû́rvati (man vgl. auch den daêva tauru oder taurvi des Avesta, vend. 10, 10. 19, 43 Westergaard), Zerstörer heisst. Das Wort erscheint im Accusativ, zweimal des Singulars (dontaurion), einmal des Plurals (Dontaurios); letztre Form wird man beim ersten Blick im Angesicht von altgallischen Nominativen wie tarvos auf dem Pariser Marmor und Segomaros Villoneos toutius (Bürger) in der Vaisoninschrift ebenfalls für einen Nom. Sing. halten, doch spricht hier wieder der Parallelismus des Verbums datala mit den beiden andern anala und deanala für Siegfrieds Annahme, wonach also eine ganze Classe solcher Dämonen verwünscht wird.

Alle drei Verba sind Imperative von denominativen Ver-

bis, das eine geht auf das Substantiv zurück, welches im ir. dál (-suide, forum), im welschen dadl (Streit) lautet, die beiden andern sind aus der Wurzel an entsprossen.

Die beiden letzten gallischen Wörter sind Instrumentale des Plurals mit dem bekannten Affix, welches in den Schwestersprachen bald mit b, bh, bald mit m, im altir. meist mit b, bh, aber auch mit u auftritt. Was die Bedeutung der Wörter anbelangt, so wird danimavim als Superlativ mit dem ir. dan (strenuous) dána (bold) u. s. w., gessavim (dessen ergänztes sa einen leeren Raum am Ende der Zeile füllt) mit dem ir. geasa (Gelübde, Zauberspruch) zusammengestellt. Auch bei Marcellus Burdigalensis Nro. 19 und 20 findet sich curia curia casaria sor obhi (removeat removeat imprecatio dolorem a vobis) und vigaria gasaria (frangere (imperat. pass.) incantatio!). Die Uebersetzung lautet demnach:

Breathe at the Dontaurios; The Dontaurios breathe down upon; accuse the Dontaurii; with boldest charms.

Wichtig scheint es, dass auch bei diesen wenigen altgallischen Worten zunächst auf das Irische zurückgegangen werden muss, denn selbst wo die kymrische Form näher liegt als die gälische, wie bei datala, ist doch ausgemacht, dass die letztre früher ebenfalls einen Dental vor dem L gehegt hat. Schon von der Sprache der marcellischen Formeln zeigte Grimm, dass sie sich an den gälischen Zweig anschliesst; die Gegend unsrer Inschrift liegt noch näher an Armorica und zeigt, wie weit die gälische Zunge über Gallien ausgereckt war.

Was die lateinischen Worte betrifft, so wird wohl „pater nam esto" wirklich den Zweck ausdrücken, für welchen die Formel recitiert werden soll; dagegen sind die letzten Worte, wie Dr. Bickell dem Ref. vorschlägt, eine Anrufung der heiligen Justina, von der man freilich nicht recht einsieht, weshalb sie einen Spruch schliessen soll, der gegen fruchtzerstörende Dämonen angewendet wird. Die heil. Justina, Tochter des Edisius und der Cledonia in Antiochien wurde von dem jungen Aglaidas geliebt; sie erwiderte ihm seine Neigung nicht, weil sie eine Verlobte Christi sei, und als alle Versuche des Jünglings vergeblich waren, bat dieser den Cyprianus magus in Antiochien, die Erfüllung seines Wunsches herbeizuführen. Die Dämonen, welche der Zaubrer jetzt operieren liess, schlug die Heilige sämmtlich mit dem Zeichen des Kreuzes, und durch diesen wunderbaren Erfolg von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt, bekehrte sich der Zaubrer nicht allein, sondern starb sogar mit Justina zusammen unter Diocletian den Märtyrertod in Nicomedien (vgl. die Acta Sanctorum der Bollandisten zum 26. September, und Edm. Martene et Urs. Durand, thesaurus anecdotorum. Paris 1717. Tom. III, p. 1622 ff., wo an vielen Stellen die „magicae artes" erwähnt werden, mit

welchen Cyprian die Heilige „persecutus est"). Wäre nicht jenes „pater nam esto", so könnte man vermuthen, die Dämonen wären lüsterne den Jungfrauen nachstellende Wesen; so wie die Formel aber jetzt lautet, muss man nur auf das Wort secuta Gewicht legen und den Schluss sich so erklären, dass die Heilige, welche ebenfalls Verfolgung der Dämonen auszustehen und sie siegreich überwunden hatte, zur Bekräftigung der Formel und zum Beistand der Frau angerufen wird. Es ist also zu übersetzen: „Vater sollst du (Gatte der Frau, von welcher die Dämonen abgehalten werden sollen) sein! — O Justina, (auch) dich verfolgte die Kunst des Zaubrers, welchen Sarra gebar". Sarra bedeutet dann die Carthagerin oder Carthago (wie bei Silius Italicus VI, 468 und sonst), und es liegt hier die im ganzen Mittelalter constante Verwechslung des Zaubrers Cyprian von Antiochien mit dem carthagischen Bischof vor. Auf diese Weise erklärt sich auch das Wort magus, dessen Bedeutung „Druide" für die Zeit unsres Spruches, in welcher das gallische Heidenthum längst gebrochen war, nicht anzunehmen ist.

In einem Appendix gibt uns Lottner noch zwei Hymnen des Atharvaveda in der Uebersetzung Siegfrieds, welche wie unsre Formel Sprüche gegen die Unfruchtbarkeit enthalten. Die Uebersetzung ist an einigen Stellen etwas ungenau, z. B. befremdet sogleich die des ersten Satzes: yéna vehád babhûvitha nâçáyâmasi tát tvát durch since thou hast become a cow (that has taken the bull), we will destroy it from thee statt whereby thou hast become barren (vehát ist eine unfruchtbare Kuh), this thing we will destroy (expel) from thee. Der Hymnus ist wie auch der folgende bereits von A. Weber (Indische Studien 5, 223. 252) übersetzt und erläutert worden. Danach bedeutet v. 1. patiyédanâu (die beiden Brautwerber) den Busen des Mädchens, weil dessen Reize die Männer anlocken, und die Mutter wischte (drückte) die Brustwarzen des Kindes nach der Geburt aus, wie diess noch bei unserm Volk Brauch ist; vatsápah bedeutet dann nicht who protects the children, sondern ist der Name eines die Milch der Mutter aussaugenden Kobolds (eigentlich wie ein Kalb trinkend). V. 2 enthält Koboldnamen. Ein Fehler ist v. 5 die Uebersetzung von ásura (für ásurah, es folgt die Gruppe st; vgl. Benfey, vollständige Sskr. Grammatik §. 106, Bem. 1) durch den Vocativ; denn diesem müsste der Accent entzogen sein. Die folgenden Nominative sind wieder Koboldnamen. Bastavâsíno v. 12 bedeutet nicht that dwell with goats, sondern smelling like a he-goat. V. 17 piercing the two feet, the two heels as a cow .... [1]) muss heissen schlag sie mit dem Fuss, mit der Ferse, wie den Eimer eine

1) Die Uebersetzung ist nicht vollständig.

rasche (?syandanâ) Kuh. V. 21 liest Siegfried und Böhtlingk-Roth chá'yakâd, Weber çá'yakâd, was beides den Lautregeln gemäss ist und dem Sinne nach passt. Ein Fehler ist v. 26 die Trennung der Worte mârtavatsamâ'drôdam in mârtavatsam âdrodam; denn âdrodam müsste hienach zwei Acute tragen; es ist vielmehr mâ'rtavatsam â'd (für â't) rôdam zu trennen (Gebären todter Kinder und Thränen, oder mit aghâm: beweinenswerthes Uebel, s. Weber, a. a. O. S. 261). J.

Mordtmann. Ueber die altphrygische Sprache. (Sitzungsberichte der k. baierischen Akademie der Wissenschaften 1862. I. S. 12—38).

Nichts gereicht der Wissenschaft mehr zum Schaden, als wenn Männer, die sich durch manche treffliche Arbeiten einen geachteten Namen und dadurch eine gewisse Autorität erworben haben, auf Gebiete sich begeben, denen sie weder durch die dazu nöthigen Kenntnisse, noch die Methode, die zu solchen Arbeiten erfordert wird, gewachsen erscheinen. In einen solchen Fall ist Mordtmann, der besonders durch seine Arbeiten über orientalische Numismatik bekannte Gelehrte gerathen. — Bei aller Achtung vor Mordtmanns bedeutenden gelehrten Kenntnissen kann ich nicht umhin, den oben angeführten Aufsatz in seinen Resultaten als ganz und gar verfehlt, in seiner Ausführung als jeder strengeren wissenschaftlichen Methode entbehrend zu bezeichnen. — Der Beweis für meine Behauptung wird sich, hoffe ich, im Laufe vorliegender Besprechung ergeben. —

Mordtmann wählt ganz richtig zur Grundlage für seine Untersuchung die vier bilinguen in griechischen Charakteren geschriebenen Inschriften, die sich bei Hamilton Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia. London. 1842. Vol. II. App. V. Nro. 165 (p. 435) Nro. 376 (p. 476) Nro. 383 (p. 478) Nro. 449 (p. 489) finden und also lauten:

I. . . *NKNOVMANIKAKA . . . ENDEOEKEZEMI . . . AKEOIEIPOIATIETITT . . NOV.*

II. *ICKECEMOVNKOVMINOCAAAKENMEAIω . . . OMOA ωETITETIKMENOC.*

III. *EI. CNICCAOVNKNOVM . NIKAKONAAAAKETZEIPAKEOIIIEIECKETITTETIKMENAAIIICAAEIIINOY*

IV. *IOΣNIΣIMOVNKNOVMANIHAKOYNABBIPETOAINIMMYPATOΣNIA . . . IMΓAΩΣTIMEKAT . TITTETIKMENOΣEITOY.*

Da alle vier Inschriften zu Anfang und Ende gleichlautend, ferner lauter Grabsteine sind, so dürften wir, meint Mordtmann, *nicht irren*, wenn wir als den *ungefähren* Inhalt derselben *annehmen:*

Hoc monumentum fecit N. N. memoriae causa.

Da der griechische Text mit *μνήμης χάριν* endigt, so können wir etetikmenos = memoriae causa *ansetzen* (!).

Was nun den gleichbedeutenden Anfang der vier Inschriften betrifft, so theilt ihn Mordtmann in vier Worte ab:

1. in is oder ios, das er *einstweilen* durch hoc, hunc, hanc *übersetzt;*

2. in ein Wort, das kesemun, kisimun lautet und dem armenischen գերեզման (gĕrĕzman) sepulcrum (auf S. 21 aber von Mordtmann kjerjēzman geschrieben und akaraza gleichgestellt) entsprechen soll. Diese Erklärung ist schlechtweg unmöglich. գերեզման geht wahrscheinlich auf altind. brh, altbaktr. bĕrĕz „sich erheben", davon altb. bĕrĕzat, bĕrĕza armen. բարձր (barʒr) zurück und bedeutet ursprünglich „Hügel, Grabhügel". Gesetzt aber auch, diese Etymologie sei nicht die richtige, so lässt sich wohl beweisen dass im Armenischen im Anlaute k älterem g, nimmermehr aber, dass g älterem k entspricht. — Ferner wo bleibt bei diesem Vergleiche das r der armenischen Form?

3. in ein Wort kuumani, das entweder als Substantiv „monumentum", oder als Adjectiv zu kesemun „memoriale" bedeuten und mit dem oben erwähnten kmenos, tikmenos zusammenhängen soll. — Dieses Wort soll dem neupers. گمان (gumân) oder dem armen. կամ (kam) entsprechen. گمان hat bekanntlich erst dem Neupersischen sein g = älterem v zu verdanken und lautet im Altbaktrischen vîmanô. Ebenso ist armen. կամ (kam) nichts anders als das altind. kâma. In beiden Fällen lässt sich aber, abgesehen von dem k = v, das n der altphrygischen Form nicht erklären.

4. in ein Wort das kakun heissen muss, und ein reduplicirtes Perfectum der *Wurzel* kn (neupers. کن (kun) zu کردن (kardan)) sein soll. Bekanntlich ist aber کن das altpersische ku-nu altb. kĕrĕ-nu und n darin Ueberbleibsel des Präsenscharakters (eigentlich Zeichen der *Dauer*) nach Classe V der Wurzel kar und kann daher nimmermehr kn, kun als Wurzel und folgerichtig auch kakun nicht als reduplicirtes Perfectum von kar betrachtet werden.

Nachdem aus diesen, wie wir sehen sämmtlich verfehlten Bemerkungen als der gemeinschaftliche Inhalt dieser vier Inschriften sich ergeben hat:

Hoc sepulcrum memoriale (oder hoc sepulcrale monumentum) fecit N. N. memoriae causa,

geht der Verfasser auf den speciellen Inhalt besonders von Nro. 3 über und betrachtet vor allem jenen Theil, der dem griechischen *EYΔAM . . KAIEAYTΩ ZΩN.* entsprechen soll.

Er hält alda für ein Verbum = erexit, das er S. 22 an armen. ելանել (ĕlanĕl) anknüpft. Das fehlende ketzeira theilt er in ketz = καὶ etiam, vermuthlich weil neugriechisch καὶ (spr. ke) an dasselbe anklingt und eira (nach Mordtmann ira auszusprechen — nach neugriechischer Aussprache) = sibi von armen. իւր (iur). Armen. իւր ist aber altbaktr. ava + ra (das r wie in քարձր, մեղր etc.), daher dieser Vergleich unrichtig. Zur Erklärung des darauf folgenden keoi wird armen. կեաղ (kĕal) herbeigezogen. Da aber das k im Anlaute des armenischen Wortes specifisch armenisch ist, und daher nicht alt sein kann so wäre das Vorkommen der Wurzel giv als keo im Altphrygischen sehr auffallend.

Weiter wird das Wort (a)pisadipnu = armen. հիւսնուքիւն (hiusnuthiun) constructio erklärt. — Abgesehen von dem d und p im altphrygischen Worte die, als n und th im armenischen entsprechend, einen Vergleich mit demselben ausschliessen, halte ich selbst den lautlich richtigen Vergleich des p und հ in diesem Falle nicht für passend. — հիւսնուքիւն von հիւսն τέκτων geht wohl auf altind. siv davon sûtra zurück und es ist armen. հ = altem. s anzusetzen.

In dieser oder einer noch schwankenderen Weise wird die Untersuchung über die folgenden noch schwierigeren Inschriften fortgeführt, und derselben am Ende eine Reihe von Erklärungen altphrygischer Namen angefügt. Ich hebe daraus besonders folgende Erklärung hervor.

Gôrdius soll Arbeiter bedeuten entweder von armen. գործել (gorgĕl) oder von կերտել (kĕrtĕl). Da nun գործել = neup. ورزیدن (warzîdan) altbaktr. vĕrĕz griechisch ϝεργ- entspricht und g im Anlaute ein neuerânisches Product ist, կերտել aber wieder altbaktr. kĕrĕnt und altphryg. g = k schlechtweg nicht zu begreifen ist, so liegt das Unbegründete dieser Erklärung auf der Hand.

Was der Verfasser über den Buchstaben ջ S. 37 bemerkt, muss bei jedem in orientalibus Bewanderten wahres Erstaunen erwecken, vollends wird man aber an Hammer-Purgstall'sche Etymologien erinnert, wenn man S. 37 unter βέκος liest: „das Wort ist nicht bekos, sondern vekos (natürlich nach neugriechischer Aussprache!) auszusprechen und schneiden wir die griechische Endung ος ab, so behalten wir vek, welches mit unserem deutschen Wecken sich ungezwungen erklärt."

So viel über Mordtmanns Versuch; auf den Gegenstand selbst werde ich ein anderes Mal in dieser Zeitschrift ausführlicher zurückkommen.

Wien. *Friedrich Müller.*

Beiträge zur Erklärung des Phrygischen.

Von

Fr. Müller.

I. Die phrygischen Glossen.

Nachdem ich in einem früheren Aufsatze (S. 574 ff.) meine Ansicht über den neuesten Versuch der Entzifferung phrygischer Inschriften von Dr. Mordtmann ausgesprochen habe, will ich, ehe ich mich zu dem eigentlichen Gegenstande, den Inschriften selbst, wende, noch einiges über einen anderen unsere Materie betreffenden Versuch bemerken, nämlich über die von P. Bötticher (Lagarde) in seinen Arica S. 30 — 39 erklärten phrygischen Glossen. — Diese Glossen sind für die Erklärung der phrygischen Inschriften einerseits, wie auch andererseits für die Frage über die sprachwissenschaftliche Stellung des Phrygischen nicht unwichtig: sie zusammengestellt und ihre Erklärung versucht zu haben, will ich Bötticher gerne zum Verdienst anrechnen; ob ihm aber überall die richtige Erklärung gelungen, das werden Kenner aus den Bemerkungen, die ich hier folgen lasse, selbst beurtheilen können.

Nro 1. H. *ἀδαμνεῖν τὸ φιλεῖν, καὶ Φρύγες τὸν φίλον ἀδάμνα λέγουσιν.* Bötticher denkt dabei an neup. ﻫﻤﺪﻡ unaspirans. — Dabei bleibt der Ausfall des m von ham (altind. sama) und das überschüssige n in dem phrygischen Worte unerklärt. Ich theile das Wort in hada-mna und erkläre es durch altpersisch hada „mit" (in den Keilinschriften oftmals) und zend. manô, manaŋh altind. manas, dessen a vor n gleichwie in nĕmô, nĕmaŋh, altind. namas, und griech. *μένος* als kurzes e in der Aussprache überhört werden konnte.

Nr. 2. H. *ἄζενον πώγωνα Φρύγες.* E. M. *ἀζὴν σημαίνει καὶ πώγωνα κατὰ Φρύγας.* Böttticher vergleicht armen. *ածիլիլ* „Den Bart scheren" und bemerkt am Ende: goth. veihs *κώμη*? — Was dies zu bedeuten habe, wusste ich lange nicht, bis mir die Vermuthung aufstieg, Böttticher habe vielleicht *κώμη* mit *κόμη* verwechselt, und goth. veihs (= vicus, *οἶκος*) für eine Uebersetzung des letzteren gehalten. — Was nun die armen. Parallele betrifft, so ist zu bemerken, dass *ածիլիլ* ein verbum denominat. v. *ածիլի* „Rasiermesser" ist und dieses wahrscheinlich mit *ածել* „führen" zend. √az griech. *ἀγ-* latein. ag- zusammenhängt. — Nebstdem ist der Zusammenhang zwischen „Bart" und „Messer" nicht recht klar. — Ich knüpfe das Wort an altind. √vanh, banh „wachsen" „sprossen".

Nro 10. H. *βαλὴν βασιλεὺς φρυγιστί.* Böttticher zieht, gestützt auf Plutarch. flumin. p. 52. 53. die slavischen Formen zur Vergleichung herbei: und bemerkt *βαλὴν* proprie lucidus. — Da aber Plutarch. l. c. bemerkt, *βαλὴν, ὅπερ μεθερμηνευόμενόν ἐστι βασιλεύς,* so liegt kein Anlass zu solcher Deutung vor. — Ich denke, das Wort lässt eine doppelte Deutung zu. Entweder ist es indogerman. Ursprungs und hängt dann mit altind. bala „Kraft" zusammen (balavân), oder es ist semitisch und dann mit hebr. בעל, arab. بعل zu vergleichen.

Nro 11. H. *βάμβαλον ἱμάτιον καὶ τὸ αἰδοῖον Φρύγες.* — Böttticher zieht in ersterer Bedeutung altind. kambala „lodix lanea" und in zweiter Bedeutung das vedische kapṛth penis herbei. — Beides ist wegen des Anlautes k = b nicht möglich. — Ich ziehe vor: ersteres an vṛ, zend. vĕrĕ „bedecken" (davon altes Intensiv vanvar nach Analogie von altind. ćanćal von ćal) anzuknüpfen, während ich zur Erklärung des letzteren auf latein. veru „Spiess", veretrum „männliches Glied" verweise. — In Betreff des *β* = v vergl. *βέδυ* = zend. vaidhi goth. vato.

Nro 12. *βέδυ τοὺς Φρύγας τὸ ὕδωρ φησὶ καλεῖν . . .* Neben altind. udaka, udan (= udant, *ὕδατ-*) goth. vato und slav. woda vergl. man besonders zend. vaidhi „Fluss" armen. *գետ* neupers. جوی.

Nro 13. *εὕρεσκε Φρύγας καλέοντας τὸν ἄρτον (βέκος)* Ist richtig an armen. *հաց* anzuknüpfen. Da hier *β* altem *ɣ* gegenübersteht, was sehr auffallend ist, so ist anzunehmen, dass

das Phrygische schon damals etwa auf der Stufe des Ossetischen stand und im Anlaute ein f hatte.

Nro 14. H. *βρεκύνδαι δαίμονες οἱ Φρύγες.* Ist jedesfalls ein Participium praesent. in -ant. Was die Ableitung anlangt, so müssen wir, wie ich denke, auch die andere Glosse *βρεκύνδαι δαίμονές τινες καὶ ῥύμβοι* herbeiziehen. — Daraus ergibt sich leicht für erstere Bedeutung altind. bhrâç „leuchten, glänzen"— darnach die *δαίμονες* „die Leuchtenden" wie im Zend die daeva's — für die letztere bhraç „fallen". — Was Böttticher zur Vergleichung herbeizieht bietet bedeutende lautliche Schwierigkeiten.

Nro 16. *γάνος παράδεισος, χάρμα, φῶς, αὐγή, λευκότης, λαμπηδών, ἡδονὴ καί ἡ ὕαινα ὑπὸ Φρυγῶν.* — Offenbar sind hier mehrere Worte vermengt. Was *γάνος* = *παράδεισος* anlangt, so ist es sicher nichts anderes als hebr. גן arab. جنّة [1]); bei *γάνος* = *χάρμα, ἡδονή* dürfte wahrscheinlich ein alter Fehler für *ϝάνος* zu Grunde liegen und an altind. √van zu denken sein, dasselbe vermuthe ich bei *γάνος* = *φῶς, αὐγή, λαμπηδών*, die ich auf altind. √bhâ zurückführe. — Mit *γάνος* = *ὕαινα* weiss ich vor der Hand nichts anzufangen.

Nro 18. H. *γλουρὸς χρυσός.* — Offenbar ist altslav. slato goth. gulth altzend. zairi neup. زر altind. hiranya (= haranya) zur Vergleichung herbeizuziehen. Die phrygische Form hat die alte Lautstufe gh gegenüber dem Altindischen (h) und den verwandten erânischen Sprachen (z) unversehrt bewahrt.

Nro 19. H. *δάος .. ὑπὸ Φρυγῶν λύκος.* Ich halte dieses Wort gar nicht für indogermanisch, sondern für semitisch und verweise dabei auf das aramäische דאב arab. ذئب, dessen b nach einem Vocale als v (ϝ) leicht überhört werden konnte.

Nro 25. H. *ζέμελεν βάρβαρον ἀνδράποδον Φρύγες.* — Böttticher erklärt kshmâ + anya (armen. այլ) qui aliam terram patriam habet, was unmöglich ist wegen der Stellung der beiden Compositionsglieder. — Ich halte das Wort für gar kein Compositum, sondern für eine einfache Adjectivbildung von zĕm Thema zu zâo, vgl. neup. زمين (eigentl. Adjectivum zum vor-

1) Oder ist auch hier wie bei den folgenden *ϝάνος* = vana zu erklären?

hergehenden etwa zĕmaêna). In Betreff der Bedeutung vgl. latein. rusticus.

Nro 26. Ph. *ζέτνα . . σημαίνει . . τὴν πύλην.* — Ist nicht griech. *χαδ-* latein. he(n)d zu vergleichen? — Was Bötticher bietet ist lautlich unmöglich.

Nro 27. H. *ζευμὰν τὴν πηγὴν Φρύγες.* Armen. ծով „Meer" ist von Bötticher richtig verglichen; dies setzt aber älteres ǵ—g im Anlaute voraus. — Daher sind wir auf altind. ǵu (davon ǵava) — griech. *ζέω* zurückgewiesen. — Das phrygische Wort bedeutet darnach „die Sprudelnde". Gegen das altind. Wort, welches Bötticher vergleicht, erheben sich bedeutende lautliche Schwierigkeiten.

Nro 37. E. *νώριχον οἱ Φρύγες τὸν ἀσκὸν καλοῦσι τῇ σφετέρᾳ διαλέκτῳ.* — Zur Erklärung dieses Wortes ziehe ich altind. nâra, nîra, „Nass, Wasser" herbei. Vergl. ferner griech. *ναρός, νηρός.* In Betreff des *ω* = â vergl. man zend. âo (mâonhĕm = altind. mâsam) und die Neigung der neueren erânischen Sprachen â wie ô zu sprechen z. B. neup. افتاب spr. ôfitôb, كتاب spr. kitôb; im Ossetischen o = â.

Nro 45. E. M. *σοῦσον τὸ κρῖνον ὑπὸ Φρυγῶν λέγεται.* Offenbar ist es nichts anderes als hebr. שושן arab. سوسن.

Vor der Hand so viel; auf die anderen Glossen hoffe ich bald, nachdem ich manche Schwankungen in der Erklärung derselben beseitigt habe, zurückzukommen.

Einiges über das Passivum.

Von

Friedrich Müller.

Interessant für die Natur des Passivums und ein Beweis dafür, dass diese Sprachform nicht ein *todtes Leiden* als solches, sondern eine *Handlung* darstellt, sind folgende Fälle, die ich in Kürze hieher setzen will.

1. Im Hebräischen hat das Passiv in einzelnen Fällen das Object der Handlung (welches bei uns als grammatisches Subject im Nominativ steht) im Accusativ bei sich, ein Beweis, dass dem Verbum seine von Haus aus inwohnende Natur, Etwas im Thun sich befindliches zu bezeichnen, nicht abhanden gekommen ist, sondern immer fortwirkt. Z. B. Moses I. 27. 42: wayyuggad leribqâh et-dibrê ʾesâw „und es wurden verkündet der Ribqâh die Worte Esaus", wo das wayyuggad noch immer seine Kraft auf et-dibrê ʾesâw ausübt, gleichsam: „et factum est Rebeccae τὸ nuntiare verba Esau". Moses I. 4. 18. wayyiwallêd lachᵃnok et-ʾîrâd. „Und es wurde dem Henokh Irad geboren."

2. Im Urdu werden die transitiven Verba in den vom Particip. perfect. abgeleiteten Zeiten unter anderem so construirt, dass das Subject in den sogenannten state of the agent zu stehen kommt, das Verbum durchgehends in der dritten Person singul. stehen bleibt und das Object im Accusativ sich anschliesst. Z. B. us-nê ghorê-kô mârâ „er schlug das Pferd", eigentlich „von ihm ist das Pferd (accusat.) geschlagen worden". un-nê ghorê-kô mârâ, „sie schlugen das Pferd", eigentl. „von ihnen ist das Pferd (accusat.) geschlagen worden". In beiden Beispielen ist dasjenige, was logisch Object ist, und was bei uns als Sub-

ject auftreten müsste, im Accusativ stehen geblieben, damit der im Verbum liegende Begriff der Handlung als solcher freier hervortreten könne.

Es ist bekannt, dass das Sanskrit unter allen indogermanischen Sprachen neben dem aus dem Reflexiv entsprungenen Medium (das im Griechischen, Latein und in den slavischen Sprachen zur Bildung des Passivs verwendet wird) eine reine Passivform besitzt, die mittelst des Charakters ya gebildet wird [1]), der wahrscheinlich mit dem Charakter der IV. Verbalclasse verwandt oder mit demselben identisch ist. Bopp muthmasst scharfsinnig, dass dieser Charakter ya mit i „gehen" zusammenhängt und beruft sich auf das Bengalî, wo das Passiv mittelst derselben Wurzel (z. B. âmi dêkhâ yâiteċċhi „ich werde gesehen") umschrieben wird. — Weitere Parallelen dazu bieten das Urdu und Neupersische. — In ersterem wird das Passiv mittelst ǵânâ „gehen" = altind. gam umschrieben, z. B. main mârâ ǵâtâ „ich werde geschlagen" — eigentlich „ich-geschlagen-gehend" main mârâ giyâ „ich bin geschlagen worden" etc. Das Neupersische verwendet zur Bildung des Passivs šudan z. B.: pursîdah šudam „ich ward gefragt", eigentlich „gefragt gegangen ich" — pursîdah mî-šuwam „ich werde gefragt" etc. Das Verbum šudan hatte aber ehemals die bestimmte Bedeutung „gehen", wie aus dem Pârsî (Spiegel p. 85), dem Ossetischen (Sjögren p. 470) und dem älteren Neupersischen (vgl. Sâdi Bostân I, 249 und im Schâhnâmeh oft) zu ersehen ist.

1) Nur das Armenische hat noch in dem i (Petermanns IV. Classe), das sowohl Zeichen des Passivs (Sanskr. ya) als der intransitiven Verben (Sanskr. IV. Classe) ist, ein Ueberbleibsel.

Erânica.

Von

Friedrich Müller.

I. Ueber die neupersische Pluralendung ان.

Dass diese Pluralendung für unbelebte Wesen im Neupersischen nicht etwa aus dem Plural der altbaktrischen Neutra in aŋh (ô), der bekanntlich in âo auslautet (= altind. âṅsi = âs+ni wie âni = â + ni), z. B. çravâo „Reden" Plural von çravô (çravaŋh) = çravus, κλέϝος erklärt werden kann, beweisen besonders die Pârsîformen kôhi-hâ, „die Berge" daryâvi-hâ „die Meere", welche hâ als ein entschieden selbständiges Suffix darstellen.

Ohne mich auf eine Beleuchtung oder Widerlegung der über diesen Punkt herrschenden Ansichten einzulassen, will ich auf die Sache selbst eingehen und jene Formen in den neueren erânischen Sprachen, welche mit unserem Suffixe ان zusammenhängen, hersetzen.

Es sind dies sicher folgende:

1. Das ossetische Pluralzeichen tha, thä. Z. B. fidal-thä „Eltern" mâdal-thä „Mütter" erwâdel-thä „Brüder" (vgl. altind. pitar, mâtar, bhrâtar) [1]).

1) Schiefner (in seinem verdienstlichen Aufsatze: „Ossetische Sprüchwörter" Mélanges russes Tom IV. $\frac{19 \text{ September}}{1. \text{ October}}$ 1862. S. 306) hält das al in diesen Verwandtschaftswörtern, das im Singular nicht erscheint für ein Pluralzeichen und sieht in den also gebildeten Pluralen nach Analogie der kaukasischen Sprachen doppelte Pluralbezeichnung. Obwohl diese Auffassung Manches für sich hat, so vermag ich mich demselben schon deswegen nicht

Was nun neupersisches ث = t, th betrifft (ohne Einfluss eines folgenden r) darüber vergleiche man جهان = gaêtha, گاث = gâtu, in den Keilinschriften gâthu, راث = ratha vergl. Pehlewî אספראס (asp-râs) Pferdebahn, armenisch: ասպարէս (aspa-rês), چاث = cata (Vendid. VI. 72), پثن = pathana (Vendid. XIX. 173).

II. Das kurdische Pluralsuffix dâ (Beresine Recherches sur les dialectes persans. Kasan 1853. S. 122), welches Beresine irrthümlich für tatarisch hält. — Z. B. خانیه دا (khânieh-dâ) Plural von خانیه = neup. خانه, لوه دا (loweh-dâ) „Kurban" von لوه.

Eine Ansicht über den Ursprung des Suffixes thâ aufzustellen, will ich vor der Hand unterlassen; es sei genug, gezeigt zu haben, dass weder das neupersische ها, noch das ossetische tha so vereinzelt, als man gewöhnlich glaubt, dastehen.

II. հարիւր (hariur) „hundert".

Diesen Zahlenausdruck des Armenischen weiss Bopp (vergl. Gramm. II. 90) nicht zu erklären, während er ihn in seiner akademischen Abhandlung „die kaukasischen Glieder des indo-europäischen Sprachstammes" S. 41 sonderbar genug für հադիւր (hadiur) = çata, صد hält. In den benachbarten kaukasischen Sprachen ist mir kein Ausdruck für hundert bekannt, der darauf hinweisen könnte, dass das Wort etwa entlehnt sei. — Letzteres ist mir auch deswegen nicht recht wahrscheinlich, weil հարիւր an բիւր (biur) „Zehntausend" so frappant anklingt, dass man beide von einander nicht trennen kann. — բիւր ist

---

anzuschliessen, weil sich diese Art von Plural meines Wissens nur bei diesen mittelst tar gebildeten Verwandtschaftswörtern nachweisen lässt, und es viel natürlicher ist, anzunehmen, diese Formen haben das alte Erbgut, wenn auch nur im Plural (vergl. بندگان Plural von بنده altpers. bandaka) bewahrt, als um ihretwillen ein Gesetz aufzustellen, das aus sprachwissenschaftlichen Gründen (indem Eindringen von fremden *Flexions*elementen äusserst selten und hier auch fraglich erscheint) mit Misstrauen betrachtet werden muss.

bekanntlich auf das altbaktrische baêvarê zurückzuführen. In dieser Form glaube ich aber den Ausdruck für „zwei" (gl. bitya) als erstes Glied deutlich zu erkennen. Darnach muss man das Wort in älteres dva + ivarĕ zerlegen. — Was den letzteren Bestandtheil betrifft, so kann ich vor der Hand nur eine Vermuthung aussprechen. Ivarĕ setzt offenbar ein älteres ivas (gl. zâvarĕ = gavas neupers. ﮔﻮ) voraus und dürfte mit aêva „eins" zusammenzustellen sein. Wenn man nun baêvarĕ = ba + ivare gelten lässt, so muss folgerichtig auch die hypothetische Form paraêvarĕ, auf welche Հարիւր zurückgeht, in para + ivarĕ zerlegt werden. — Was nun para anlangt, so ziehe ich besonders das ossetische farast „neun" hieher, das, verglichen mit ast „acht", offenbar 1 + 8 bedeutet. Dann ist aber para nichts anderes als „eins". Ist dies richtig, so empfängt auch prathama, fratĕmô ganz neues Licht, indem es an unser pra, para „eins" das mit pra „vôr" wieder zusammenhängt, sich unmittelbar verschliesst. Sobald wir dies zusammenfassen und բիւր mit Հարիւր in Bezug auf die Bedeutung vergleichen, so kann, da ersteres 10,000, letzteres 100 bedeutet, hier nur ein Multiplicationsverhältniss stattfinden (Հարիւր = 100 բիւր = 100 × 100).

Parallele.

I.

Dschelaleddin Rumi, Mesnewi VI, 87 ff. p. 496 ff. Geschichte des Mannes von Bagdad, dem träumte, dass er in Kairo an einem gewissen Orte einen Schatz finden werde. Als er in Kairo sich bei dem Besitzer des Hauses erkundigt, sagt ihm dieser, ihm habe geträumt, dass in einem Hause zu Bagdad (dem Hause des Fragenden) ein Schatz liege, wo der heimkehrende Bagdader ihn hebt.

Vierzig Vezire, übers. v. Behrnauer S. 270.

Karlmeinet, hrsg. v. A. v. Keller, Stuttg. 1858. S. 2—5 Traum von dem Schatze auf der Brücke in Paris.

Agricola, Sprichw. nr. 623: Einem träumte, auf der Regensburger Brücke reich zu werden ('Oft von meinem lieben Vater gehört'. Agric.)

J. G. Schiebels Historisches Lusthaus. Leipz. 1682. I. S. 186.

Musäus, Volksmärchen: der Stelzfuss. *K. Gödeke.*

Die lateinische Abstractbildung durch das Suffix *tiôn*.

Von

Leo Meyer.

Keinerlei Abstracta sind im Lateinischen in so reicher Fülle entsprossen, als die weiblichgeschlechtigen durch das Suffix *tiôn* unmittelbar aus Verbalformen gebildeten, die gleich wie alle lateinischen Nominalgrundformen auf Nasal mit unmittelbar vorhergehendem Vocal *o* im Singularnominativ ihren Nasal ganz einbüssen und daher hier den Ausgang *tiô* zeigen. In älterer Zeit wird hier der lange Vocal durchaus gewahrt, die im Lateinischen aber mehr und mehr um sich greifende Kürzung auslautender oder auch vor bestimmten auslautenden Consonanten unmittelbar vorhergehender Vocale hat gegen den Ausgang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts auch schon häufiger jenes *ô* ergriffen und Corssen (Ueber Aussprache der lateinischen Sprache, 1, Seite 344) führt zum Beispiel aus dem Juvenal, dessen Lebenszeit schon in das zweite nachchristliche Jahrhundert hineinreicht, folgende Beispiele davon an: *portiŏ*, Theil (Satire 9, 128), *pôtiŏ*, Getränk (6, 624), *mentiŏ*, Erwähnung (3, 114), *auctiŏ*, Versteigerung (6, 255), *ultiŏ*, Rache (13, 2); *cênâtiŏ*, Speisesaal (7, 183), *indignâtiŏ*, Unwillen, Entrüstung (1, 79), *dêspêrâtiŏ*, Verzweiflung (6, 367), *permûtâtiŏ*, Vertauschung (6, 653), *dêclâmâtiŏ*, Gegenstand des Gesprächs (10, 167), *occâsiŏ*, Gelegenheit, Grund (13, 183; 15, 39; dieselbe Form wird beigebracht aus Juvenals Zeitgenossen Martial, 8, 9, 3).

Was die Behandlung der zu Grunde liegenden Verbalform beim Antritt des Suffixes *tiôn* anbetrifft, so ist sie ganz die näm-

liche wie bei der Anfügung des participbildenden *to* (Singularnominativ: *-tus, -ta, -tum*), was kurz zu erwähnen hier ausreicht. So stimmt in der fraglichen Beziehung überein *spectâtiôn-*, Anschauung, mit *spectâtô-*, angeschaut, ansehnlich; *positiôn-* Lage, Stellung, mit *posito-*, gelegt, gestellt; *missiôn-* Sendung, Entlassung, mit *misso-*, gesandt, und anderes mehr.

Gleichwohl wird es nicht als ganz überflüssig erscheinen, aus der grossen Menge der fraglichen Bildungen auf *tiôn* wenigstens noch einige zur Belebung des Ganzen herzustellen, wie sie gerade in die Hände fallen. Es ist gewiss nicht gut, wenn, wie es doch in manchen sprachlichen Werken der Fall zu sein pflegt, gerade die durchgreifendsten Gesetze fast ohne Belege oder doch nur mit sehr spärlichen angeführt werden im Gegensatz zu reichbedachten und daher scheinbar jene Hauptgesetze ganz überwuchernden und in Schatten stellenden Ausnahmen.

Wie die Verba der sogenannten ersten Conjugation im Lateinischen alle übrigen an Anzahl weit überragen, so sind natürlich auch die daran sich schliessenden Abstractbildungen auf *tiôn* bei Weitem die zahlreichsten, sie überragen in dem gewöhnlich betrachteten Umfang der lateinischen Sprache, wenn wir die einzelnen Zusammensetzungen alle mit einrechnen, ein volles Tausend noch um mehrere Hunderte. Wir nennen *aberrâtiôn-*, Zerstreuung, *admîrâtiôn-*, Bewunderung, *appropinquâtiôn-*, Annäherung, *assevêrâtiôn-*, Behauptung, Betheuerung, *cessâtiôn-*, Unterlassung, Müssiggang, *commemorâtiôn-*, Erwähnung, Erinnerung, *conformâtiôn-*, Gestaltung, *cunctâtiôn-*, Verzögerung, *cûrâtiôn-*, Besorgung, Pflege, *dêlectâtiôn-*, Ergötzlichkeit, *dispensâtiôn-*, Verwaltung, *êmendâtiôn-*, Verbesserung, *exornâtiôn-*, Ausschmückung, *fabricâtiôn-*, Verfertigung, Bildung, *geminâtiôn-*, Verdopplung, *hortâtiôn-*, Ermunterung, *ignôrâtiôn-*, Unkenntniss, *instaurâtiôn-*, Erneuerung, *jocâtiôn-*, Scherzen, *laudâtiôn-*, Belobung, Lobrede, *mîtigâtiôn-*, Milderung, *narrâtiôn-*, Erzählung, *notâtiôn-*, Bemerkung, Wahrnehmung, *observâtiôn-*, Beobachtung, *ôrâtiôn-*, Rede, *osculâtiôn-*, Küssen, *pâcificâtiôn-*, Friedensstiftung, *prôcreâtiôn-*, Zeugung, *renovâtiôn-*, Erneuerung, *rogâtiôn-*, Frage, Vorschlag, *sêdâtiôn-*, Beruhigung, *temperâtiôn-*, Mässigung, *tolerâtiôn-*, Erduldung, *tractâtiôn-*, Behandlung, *venerâtiôn-*, Verehrung, *vulnerâtiôn-*, Verwundung.

Sehr treten dagegen schon zurück die an die sogenannte vierte Conjugation sich anschliessenden Bildungen auf *îtiôn-*, die

an Zahl kaum ein halbes Hundert übersteigen. Dahin gehören *audîtiôn-*, Anhörung, *condîtiôn-*, Würzen, Einmachen, *dêfînîtiôn-*, Bestimmung, *êrudîtiôn-*, Unterweisung, Unterricht, *impêdîtiôn-*, Verhinderung, *largîtiôn-*, Verschwendung, Schenkung, *môlîtiôn-*, Bewerkstelligung, *mûnîtiôn-*, Befestigung, *pûnîtiôn-*, Bestrafung, *sortîtiôn-*, Loosen, auch *conquîsîtiôn-*, Herbeischaffung, *petîtiôn-*, Bewerbung. Das *ê* der sogenannten zweiten Conjugation, die überhaupt manches tieferer Erklärung noch bedürftige Eigenthümliche zeigt, ist nur bewahrt in *dêlêtiôn-*, Vernichtung, das aus Lucilius angeführt wird; sonst finden wir an seiner Stelle das kurze *i*, so in *abolitiôn-*, Abschaffung, Vernichtung, *appâritiôn*, Aufwartung Dienst, *dêbitiôn-*, Schulden, Schuld, *exercitiôn-*, Uebung, *monitiôn-*, Erinnerung, *prohibitiôn-*, Zurückhaltung, *sorbitiôn-*, das Schlürfen, *tuitiôn-*, Erhaltung, Beschützung, und nicht sehr zahlreiche andere.

Eben so mannigfaltig in Bezug auf die Gestaltung des zu Grunde liegenden Verbs, als die Participbildungen durch das bereits erwähnte Suffix *to*, sind die von den im Allgemeinen unabgeleiteten und ältesten Verben, die unter dem Namen der dritten Conjugation gesammelt sind, ausgehenden Bildungen durch unser Abstractsuffix *tiôn*. Wir wollen sie daher einiger Massen vollständig angeben, ohne indess alle einzelnen Zusammensetzungen zu berücksichtigen.

Mit kurzem *a* vor unserm Suffix finden sich nur *datiôn-*, das Geben, das Zutheilen, nebst *satis-datiôn-*, Gewährleistung, *statiôn-*, das Stehen, Aufenthalt, *ratiôn-*, Rechnung, Rücksicht, Grund, und *satiôn-*, das Säen. Sonst erscheint vor *tiôn* von den kurzen Vocalen nur das *i*, so in *itiôn-*, das Gehen, *ab-itiôn-*, das Fortgehen, *ditiôn-*, Gewalt, Gerichtsbarkeit, *a-gnitiôn-*, Erkenntniss, *co-gnitiôn-*, Erkenntniss, *con-ditiôn-*, Verhältniss, Bedingung, *trâ-ditiôn-*, Uebergebung, *po-sitiôn-*, das Setzen, Stellung, Lage, *com-po-sitiôn-*, Verbindung, Zusammenfügung, *con-sitiôn-*, Besäung, *in-stitiôn-*, das Stillestehen, *circum-litiôn-*, das Umschmieren, das Umstreichen, in deren einigen also offenbar die Schwächung eines ursprünglichen *a* zu *i* vorliegt; ferner noch in *ac-cubitiôn-*, das Liegen zu Tische, *vomitiôn-*, das Erbrechen, *ex-spuitiôn-*, das Ausspeien, *per-fruitiôn-*, Ergötzung (bei Augustin), *luitiôn-*, Bezahlung.

Von den langen Vocalen ist dagegen keiner, den wir nicht vor antretendem *tiôn* anträfen. So finden wir *â* in *lâtiôn-*, das

Bringen, das Vorschlagen, *dê-lâtiôn-*, das Angeben, Anklage, *co-gnâtiôn-*, Verwandtschaft, *a-gnâtiôn-*, Verwandtschaft, *nâtiôn-*, Geschlecht, Völkerstamm, *prae-fâtiôn-*, das Vorherreden, Vorwort, *in-flâtiôn-*, Aufblähung, *prô-strâtiôn-*, Niederwerfung (bei Tertullian); — *ê* in *crêtiôn-*, Antretung einer Erbschaft, *sê-crêtiôn-*, Trennung, *ac-crêtiôn-*, Zunahme, *con-crêtiôn-*, Verdichtung; *ex-plêtiôn-*, Erfüllung, Sättigung, *con-svêtiôn-*, Liebschaft, *dê-flêtiôn-*, heftiges Weinen, *sprêtiôn-*, Verachtung, *re-quiêtiôn-*, Ruhe (bei Hieronymus); — *î* in *ac-cîtiôn-*, Herbeiholung (bei Arnobius), *at-trîtiôn-*, Anreibung, *prae-scîtiôn-*, Ahnung (bei Ammian), *suf-fitiôn-*, das Räuchern (bei Columella), *su-spîtiôn* (aus *su-spictiôn-*), Argwohn; — *ô* in *nôtiôn-*, Untersuchung, Kenntniss, Begriff, *pôtiôn-*, Trank, *môtiôn-*, Bewegung, *lôtiôn-*, Waschung, das Baden, *dê-vôtiôn-*, das Geloben, Aufopferung; — *û* in *ê-lûtiôn-*, das Abwaschen, Abspülen, *so-lûtiôn-*, Auflösung, *locûtiôn-*, das Reden, *con-secûtiôn-*, Folge, Schlussfolge, *ê-volûtiôn-*, das Aufschlagen, Lesen, *tribûtiôn-*, Eintheilung, *dê-minûtiôn-*, Verminderung, *ex-acûtiôn-*, das Schärfen, *con-stitûtiôn-*, Einrichtung, Beschaffenheit, *futûtiôn-*, das Beschlafen. Auch das *au* erscheint so, doch nur in *cautiôn-*, Vorsicht, und *prae-cautiôn-*, Vorsicht um etwas abzuwenden (nur bei dem Mediciner Cälius Aurelianus).

Von den Consonanten finden wir vor dem Suffix *tiôn-* am häufigsten die harten Stummlaute *c* und *p*, deren erster auch als Stellvertreter für *g* sowohl als *h* vor dem *t* eintritt, sowie das *p* auch für *b*. Es lassen sich nennen: *ab-jectiôn-*, Wegwerfung, *dictiôn-*, Vortrag, *factiôn-*, das Machen, *satis-factiôn-*, Genugthuung, Abbitte, *af-fectiôn-*, Beschaffenheit, Verhältniss, *con-ductiôn-*, das Pachten, das Miethen, *dê-ductiôn-*, Wegführung, Ableitung, *frictiôn-*, das Reiben, *dê-spectiôn-*, Verachtung, *con-sectiôn-*, Zerschneidung, *dê-victiôn-*, gänzliche Besiegung (bei Tertullian), *pactiôn-*, Verabredung, Vertrag, *sanctiôn-*, Verordnung, Strafgesetz, *vinctiôn-*, das Binden (bei Tertullian); *coctiôn-* (für *coqvtiôn-*), Verdauung, *dê-re-lictiôn-*, Vernachlässigung. Für *g* trat das *c* ein in *actiôn-* (aus *agtiôn-*), Verrichtung, Klage, *af-fictiôn-*, Anfügung (bei Fädrus), *fictiôn-*, Verfertigung, Erdichtung, *af-flictiôn-*, das Martern, *auctiôn-*, Versteigerung, *lectiôn-*, das Lesen, *col-lectiôn-*, Sammlung, Wiederholung, *fractiôn-*, das Brechen (bei Spätern), *tactiôn-*, Berührung, Gefühl, *prô-tectiôn-*, Beschützung, Vertheidigung, *junctiôn-*, Verbindung, *rectiôn-*, Regirung, *cor-*

-rectiôn-, Verbesserung, *a-strictiôn-*, zusammenziehende Kraft, *com-pactiôn-*, Zusammenfügung, *functiôn-*, Verrichtung, *ê-munctiôn-*, das Ausschneuzen, *punctiôn-*, das Stechen, *unctiôn-*, das Salben, *per-frictiôn-*, Erkältung, *in-tinctiôn-*, Taufe (bei Kirchenschriftstellern), *prae-cinctiôn-*, Umgürtung, *minctiôn-*, das Harnen, *di-stinctiôn-*, (aus *di-stingvtiôn-*) Unterscheidung, *con-victiôn-* (aus *-vigvtiôn-*), Zusammenleben, Umgang, *con-structiôn-* (aus *-strugvtiôn-*), Zusammenfügung, Errichtung, *fluctiôn-*, das Fliessen (bei Plinius), *per-fructiôn-*, Geniessung (bei Augustin); — für *h* nur in *con-tractiôn-* (aus *-trahtiôn-*, *-tragh-tiôn-*), Zusammenziehung, und *vectiôn-*, das Fahren, das Reiten, und den dazugehörigen Zusammensetzungen.

Minder häufig finden wir Formen mit *p* an der fraglichen Stelle; zu nennen sind *captiôn-*, das Fangen, Täuschung, *ex-cerptiôn-*, Auszeichnung aus einer Schrift, *septiôn-*, Verzäunung, Verschlag, *raptiôn-*, das Rauben, Entführung, *cor-reptiôn-*, Zusammenfassen, Verkürzung, *ab-ruptiôn-*, Abreissung, *optiôn-*, Wahl, Belieben, *ad-optiôn-*, Annehmung an Kindes Statt, Ankindung. Für *b* ist *p* eingetreten in *scriptiôn-* (aus *scribtiôn-*), das Schreiben, *ê-nuptiôn-*, das Wegheirathen, Ausscheiden durch Heirath, und *ab-sorptiôn-*, Trank; einige Male ist's auch nach *m* vor dem folgenden *t* aus rein lautlichem Grunde eingetreten, so in *con-temptiôn-* (aus *-temtiôn-*), Verachtung, *emptiôn-*, das Kaufen, *demptiôn-*, das Wegnehmen, *sumptiôn-*, das Nehmen, und den weitern dazu gehörigen Zusammensetzungen.

Von den übrigen Consonanten finden wir vor unserem Suffix nur *r*, *n*, *s* und vereinzelt auch *l*. Wir geben wieder die hauptsächlichsten Beispiele an, es sind: *ab-ortiôn-*, unzeitiges Gebärem, *apertiôn-*, Eröffnung, *as-sertiôn-*, Behauptung, *dê-sertiôn-*, Hintansetzung, *portiôn-*, Antheil, Verhältniss, *partiôn-*, das Gebären, *con-tortiôn-* (aus *-torqvtiôn-*), Verschlingung, Verwicklung, *ex-pertiôn-*, Versuch, *con-sortiôn-*, Genossenschaft, welches letztere offenbar mehr in unmittelbarem Anschluss an *con-sort-*, Genosse, gebildet ist, als in noch klarem Gefühl des zu Grunde liegenden einfachen Verbs; — *ventiôn-*, das Kommen, *mentiôn-*, Erwähnung, Vorschlag, *contiôn-* (auf Inschriften nur mit *t* geschrieben; Corssen 1, Seite 22), Versammlung, Rede vor der Versammlung, *re-tentiôn-*, Zurückhaltung, *in-tentiôn-* (aus *tend-tiôn-*), Anstrengung, Bemühung, *cantiôn-*, Gesang, Lied, *con-centiôn-*, Harmonie, *dentiôn-* (wahrscheinlich verkürzt aus *dentîtiôn-*), das

Zähnebekommen; — *gestiôn-*, Verrichtung, *con-questiôn-*, Beschwerde, *quaestiôn-*, Untersuchung, *pastiôn-*, Viehweide, *ustiôn-*, das Brennen, *comb-ustiôn-*, das Verbrennen (bei Firmicus Maternus), *con-textiôn-*, Zusammenfügung, *mixtiôn-* oder *mistiôn-*, Vermischung; — *cultiôn-*, Bearbeitung, und *ultiôn-* (aus *ulctiôn-*), Rache.

Besonders hervorzuheben ist dann noch, dass beim Zusammenstoss des anlautenden *t* im Suffix *tiôn* mit bestimmten vorausgehenden Consonanten, insbesondere den Telauten, sich sehr häufig der Zischlaut entwickelt hat. Bei dem Zusammentreffen des *t* mit vorhergehendem Telaut war die Lautentwicklung ohne Zweifel der Art, dass zuerst jener vorhergehende Laut in *s* überging, wie zum Beispiel *claustrum*, Schloss, Riegel, aus *claud-trum* hervorging, weiter aber dann das anlautende *t* des Suffixes der Uebermacht des neuentstandenen Zischlautes erlag und ihm ganz gleichgemacht wurde. Mehrere hiehergehörige Formen haben noch das doppelte *ss*, nämlich *missiôn-* (aus *mis-tiôn-*, *mit-tiôn-*), Loslassung, Sendung, *messiôn-*, das Mähen, *con-fessiôn-*, Bekenntniss, *passiôn-*, das Leiden, Unpässlichkeit, *per-pessiôn-*, Erduldung, *con-cussiôn-*, Erschütterung, und ungefähr ebenso viele, in denen dem Suffix ursprünglich ein *d* vorausging, nämlich *cessiôn-* (aus *ces-tiôn-*, *ced-tiôn-*), Abtretung, Uebergebung, *fissiôn-*, das Spalten, *fossiôn-*, das Graben, *gressiôn-*, das Schreiten, Schritt, *scissiôn-*, Trennung, Zertheilung, und *sessiôn-*, das Sitzen. Häufiger ist im letzteren Falle der eine Zischlaut gewichen und es erscheint dann vor dem bleibenden der vorausgehende Vocal gedehnt, so in *caesiôn-* (für *caessiôn-*, *caestiôn-*, *caed-tiôn-*), das Beschneiden, *oc-cîsion-*, Tödtung, *oc-câsiôn-*, Gelegenheit, *cûsiôn*, das Schlagen, das Prägen, *laesiôn-*, Verletzung, *col-lîsiôn-*, Zusammenstossen, *lûsiôn-*, das Spielen, *con-fisiôn-*, Vertrauen, *fûsiôn-*, Ausguss, Ausfluss, *con-clûsiôn-*, Verschliessung, Schluss, *ex-plôsiôn-*, das Ausklatschen, *sup-plausiôn-*, das Ausstampfen, *circum-râsiôn-*, das Abkratzen rings umher, *rîsiôn-*, das Lachen, *rôsiôn-*, Benagung, *con-tûsiôn-*, Zerquetschung, *abs-trûsiôn-*, Verbergung, *svâsiôn-*, Empfehlung, *in-vâsiôn-*, Angriff, *dî-vîsiôn-*, Eintheilung, *vîsiôn-*, Anblick, Erscheinung, also fast lauter Bildungen aus Verben, deren Präsensformen auch schon langen Vocal vor ihrem *d* zeigen. Dasselbe ist zu bemerken in Bezug auf *ûsiôn-*, Gebrauch, die einzige ähnlich gebildete Form von einem Verb mit innerem *t* (*ûtî*, gebrauchen, alt *oitier*).

Jenes Hervortreten des Zischlautes bemerken wir auch in mehreren Bildungen von Verben mit innerm Telaut nach einem Nasal, in welcher Consonantenverbindung natürlich dann auch nur ein einfacher Zischlaut bestehen konnte. Hieher gehören *scansiôn-* (aus *scand-tiôn-*), das Steigen, *de-fensiôn-*, Vertheidigung, *in-censiôn-*, Anzündung, *pre-hensiôn-*, das Ergreifen, *tonsiôn-*, das Scheeren (in der Vulgata), *ex-pansiôn-*, Ausbreitung, *in-tensiôn-* Ausdehnung, *pensiôn-*, Wägung, Auszahlung, *sponsiôn-*, Versprechung, Angelobung, *ob-tunsiôn-*, das Anschlagen. Daran schliessen sich dann noch *as-sensiôn-* (aus *-sent-tiôn-*), Beifall, nebst *dis-sensiôn-*, Meinungsverschiedenheit, und *mensiôn-* (aus *ment-tiôn-*), das Messen, neben welchem letzteren das einfache Verbum *mêtîrê*, messen, den Nasal gar nicht mehr aufweist.

Einige mehr vereinzelte Formen, die das alte Suffix *tiôn* durch den Einfluss anrennender Consonanten auch noch als *siôn* erscheinen lassen, stellen wir noch besonders zusammen. Das *d* übte noch jenen Einfluss in *morsiôn-* (aus *mord-tiôn-*), das Beissen, das aus dem weiterhin noch zu nennenden verkleinerten *morsiuncula* mit Sicherheit zu folgern ist; das *t* in *re-versiôn-* (aus *-vert-tiôn-*), Umkehr, nebst den sich anschliessenden andern Zusammensetzungen und vielleicht auch noch in drei andern Formen, neben denen die zu Grunde liegenden Verba *ct* zeigen, von welcher Consonantenvereinigung aber das *t* vielleicht nur den Präsensformen angehört, nämlich in *nexiôn-* (aus *nect-tiôn-* oder *nec-tiôn-*), Verknüpfung, neben *nectere*, verknüpfen, *flexiôn-*, Biegung, und *com-plexiôn-*, Umfassung, Zusammenfassung. Durch einfaches *g* neben dem *t* wurde der Zischlaut hervorgerufen in *af-fixiôn-* (aus *-fig-tion-*), Anheftung; durch *gv* in *fluxiôn-* (aus *flugv-tiôn-*), das Fliessen; durch *h*, wie es scheint, in *con-vexiôn-* (aus *-veh-tiôn-*), Wölbung; durch *g* nach *r* in *parsiôn-* (aus *sparg-tiôn-*), das Ausstreuen, und *dê-mersiôn-*, das Versenken; durch *qr* nach *r* in *torsiôn-* (aus *torqv-tiôn-*), die Marter (in der Vulgata); durch *c* nach *l* in *per-mulsiôn-* (aus *-mulc-tiôn-*), das Streicheln; durch *s* nach *n* in *censiôn-* (aus *cens-tiôn-*), Schätzung, Züchtigung, und *sûc-censiôn-*, Unwille; durch einfaches *n* in *mansiôn-* (aus *man-tiôn-*), das Bleiben, Aufenthalt; durch *r* in *cursiôn-* (aus *cur-tiôn-*), das Laufen; durch *l* in *de-pulsiôn-* (aus *pul-tiôn-*), das Forttreiben, Abweisen, und *con-vulsiôn-*, Krampf; durch einfaches *m* in *pressiôn-* (aus *prem-tiôn-*), Druck, und in

sumpsiôn-, das Nehmen, einer alten Nebenform von *sumptiôn-*, die schon oben genannt wurde; und dann noch durch *b* in *col-lapsiôn-* (aus *lab-tiôn-*), das Zusammenstürzen, und in *jussiôn-*, Geheiss, worin der Zischlaut dann wieder seine überwältigende gleichmachende Kraft auf den vorhergehenden Lippenlaut ausübte.

Die gegebenen Beispiele mögen genügen, um den grossen Reichthum der Abstractbildungen durch das Suffix *tiôn-* einigermassen fühlen zu lassen, so wie sie auf der andern Seite auch klar genug zeigen, dass die Bedeutung, die das Suffix *tiôn* erzeugt, im Wesentlichen mit der der deutschen Abstracten auf das formell allerdings ganz abliegende Suffix *ung* übereinstimmt. Damit ist der Umfang seines Gebrauchs indess durchaus nicht erschöpft und es kann hier zum Beispiel noch bemerkt werden, dass mehrfach auch wieder ganz concrete und sinnliche Dinge damit bezeichnet werden, wie in *cênâtiôn-*, Speisesaal, *ap-pâritiôn-*, Diener; *sorbitiôn-*, Brühe, Suppe, *statiôn-*, Schildwache, Posten, *nâtiôn-*, Volk, *con-vinctiôn-*, Verbindungswort, Partikel (bei Quintilian), *prae-cinctiôn-*, rings herumgehender Zwischenraum zwischen den Zuschauersitzen im Theater (bei Vitruv), und anderen. Auf die verschiedenartige Gestaltung der mit dem *tiôn* verbundenen Bedeutung wollen wir indess hier nicht näher eingehen. Ehe wir aber zu genauerer Betrachtung des Suffixes selbst uns wenden, ist in Bezug auf die lateinischen Abstractbildungen mittelst des Suffixes *tiôn* noch eins hervorzuheben.

Die grosse Vorliebe des Lateinischen für Deminutivbildungen, die so durchgreifend war, dass viele Dinge in den Tochtersprachen des Lateins, den sogenannten romanischen Sprachen, überhaupt nur mit Verkleinerungsformen bezeichnet werden, und die sich zum Beispiel auch darin zeigt, dass das Lateinische sogar zahlreiche verkleinerte Adjective aufweist, von denen ich die eigenthümlichen Bildungen auf *iusculus* wie *longiusculus*, etwas lang, einmal zusammenstellte in Kuhns Zeitschrift (6, Seite 382), wozu Schwabe in seiner kleinen Schrift de deminutivis (Giessen 1859, Seite 21) noch ein paar nachträgt, hat auch die Abstracte auf *tiôn* nicht unberührt gelassen. Mehrfach betrifft diese Verkleinerungsbildung allerdings solche Formen, die mehr sinnliche Dinge bezeichnen, indess keines Weges etwa ausschliesslich. Die Bildung selbst aber geschieht durch Antritt von *cula* an jenes *tiôn*, dessen *ô* sich dann vor der so entstehenden Con-

sonantenverbindung *nc* zu *ā* verdunkelt und dann doch wohl auch verkürzt, ganz wie zum Beispiel Pluralgenetive wie *pedum*, der Füsse, früher, ohne Zweifel auf *ôm* ausgingen in Uebereinstimmung mit griechischen wie hier *ποδῶν*, deren schliessender Nasal ursprünglich auch ein *m* gewesen sein muss.

Diese Bildungen auf *tiuncula* nun aber sind nicht etwa Schöpfungen erst späterer Zeit, sondern gerade in der Blüthezeit der lateinischen Sprache treten sie mehrfach hervor, und was ich schon früher in Bezug auf die adjectivischen Deminutive auf *iusculus* zu bemerken Gelegenheit hatte, dass Cicero sie besonders liebe, gilt auch wieder hier. Einige kommen ausschliesslich oder doch vornehmlich bei ihm vor, so *aedificâtiuncula*, kleiner Bau; *cantiuncula*, schmeichelndes, lobendes Lied, *commôtiuncula*, kleine krankhafte Erregung, Unpässlichkeit, *contiuncula*, kleine Rede ans Volk, *conclûsiuncula*, kleiner Schlusssatz, kleiner Schluss, *contractiuncula*, kleiner Anfall von Trübsinn, *offensiuncula*, Beleidigung, Verdruss, Widerwärtigkeit, *ôrâtiuncula*, kleine Rede, *possessiuncula*, Gütchen, Grundstückchen, *quaestiuncula*, kleine Frage, *rogâtiuncula*, kurze Frage, *sessiuncula*, Zusammenkunft zum Schwatzen, *stipulâtiuncula*, kleines Handgelöbniss, *assentâtiuncula*, kleine Schmeichelei (auch bei Plautus), *captiuncula*, Verfänglichkeit (auch bei Gellius), *interrogâtiuncula*, kleiner Vernunftschluss (auch bei Seneca), *ratiuncula*, kleine Rechnung, kleiner Grund, Vernunftschluss (auch bei Plautus und Terenz).

Im Grossen und Ganzen sind diese Bildungen allerdings nicht sehr gebräuchlich, und wenn wir auch ihre Gesammtzahl etwa auf ein halbes Hundert angeben dürfen, so sind doch davon mehr als die Hälfte nur einmal zu belegen. Aus der vorciceronianischen Zeit finden wir abgesehen von der schon genannten Form, die auch bei Terenz vorkömmt, nur welche bei Plautus und zwar mehrere auch wieder nur bei ihm; so *arâtiuncula*, Gütchen, *occâsiuncula*, Gelegenheit, *oppressiuncula*, das Drücken, Betasten, *perjûrâtiuncula*, Meineid, *morsiuncula*, das Beissen mit den Lippen, Küssen (auch bei Appulejus). In der Zeit nach Cicero finden wir einige bei Seneca, so *dêscriptiuncula*, kurze Beschreibung, Schilderung, *disputâtiuncula*, kleine Abhandlung (auch bei Gellius), *exceptiuncula*, kleine Bedingung, *prôcûrâtiuncula*, kleine Besorgung, *punctiuncula*, leiser Stich; bei Pli-

nius; so *actiuncula*, kleine gerichtliche Rede, *cênâtiuncula*, Speisezimmerchen, *indignâtiuncula*, kleiner Unwille, kleiner Aerger, *narrâtiuncula*, kurze Erzählung (auch bei Quintilian), *portiuncula*, Theilchen, Stückchen (auch bei Ulpian); bei Petronius: *sponsiuncula*, Bürgschaft, und *pôtiuncula*, Tränkchen (auch bei Sueton); bei Columella: *pensiuncula*, Auszahlung; bei dem Mediciner Scribonius: *dêjectiuncula*, schwaches Purgiren; bei Gellius: *annotâtiuncula*, kleine Anmerkung, *auditiuncula*, kurzer Vortrag, *disceptâtiuncula*, kleiner Wortstreit, kleine Auseinandersetzung, *lûcubrâtiuncula*, Nachtarbeit, das Arbeiten in der Nacht (auch bei Mark Aurel und bei Hieronymus). Die übrigen sind aus späterer Zeit: *cohortâtiuncula*, kurze Ermahnung, *contestâtiuncula*, eine kleine Rede, *conventiuncula*, kleine Versammlung, *expositiuncula*, kurze Darlegung, *habitâtiuncula*, kleine Wohnung, *praefâtiuncula*, kurze Vorrede, Vorwörtchen, *saltâtiuncula*, Tänzchen, *sorbitiuncula*, Tränkchen, und das nicht ganz sichere *sûgillatiuncula*, blauer Fleck vom Schlagen (bei Claudius Mamertinus).

Für die weitere Betrachtung des Suffixes *tiôn* ist es nöthig zunächst noch einen Blick auf seine früheren Erklärungen zu werfen. Im ersten Bande seiner etymologischen Forschungen (Seite 90) stellt *Pott* neben das im Altindischen so sehr gebräuchliche weibliche Abstractsuffix *ti* sogleich die lateinischen „*ti* und *si*", für die er als Beispiele *sêmenti-*, Samen, und *messi-*, Ernte, angiebt, mit dem gleich folgenden Zusatz „wofür das mit einem zweiten Suffix versehene *ti-ôn* und *si-ôn* f. gebräuchlicher geworden ist". Unter jenem selben Suffix *ti* führt *Pott* auch im zweiten Bande (Seite 551) wieder „*ti-ôn* f." auf, ohne indess auch hier den geringsten weitern Aufschluss über jenes zweite Suffix *ôn* zu geben. Dieselbe Erklärung aus *ti* und *ôn* finden wir später bei *Georg Curtius* wieder (Grundzüge der griechischen Etymologie, Seite 64), dessen eigene Worte wir hersetzen: „Andrerseits dürfen wir auch der Zeit nach der Sprachtrennung noch so viel Triebkraft zutrauen, die Suffixe nicht etwa bloss zu verstümmeln und zu entstellen, sondern auch zu erweitern und zu verzweigen. Wenn zum Beispiel das Lateinische noch nach der Trennung vom gräco-italischen Grundstocke aus dem, so scheint es, damals vorhandenen Stamme *gno-ti* (gr. γνω-σι-ς) durch den Zusatz eines zweiten Suffixes *gno-ti-on* (Nom. *gno-ti-o*) zu bilden vermochte, warum sollen wir den

Griechen es nicht zutrauen, gelegentlich selbständig ein τ hinzuzunehmen, zumal ja doch das Ziel vollständiger Gleichsetzung aller verwandten und bedeutungsgleichen Wörter auch von dem kühnsten Etymologen nicht erreicht werden wird". Auch *Bopp* giebt diese Erklärung als seine neueste (vergleichende Grammatik 3, Seite 242): „Als Bildungsmittel verbaler Abstracta hat das in Rede stehende Suffix *ti* im Lateinischen eine noch grössere Erweiterung erfahren durch den Zusatz von *ôn*, also *tiôn* (Nom. *tiô*, mit den durch §. 101 bedingten euphonischen Veränderungen) = skr. *ti*". In einer angeschlossenen Anmerkung wird gesagt, dass früher (erste Auflage, Seite 1305) auch die Möglichkeit eines andern Ursprungs der Abstracta auf *tio*, *sio* dargethan worden sei, nämlich des durch das Suffix *iôn* aus dem Passivparticip auf *ta*, die obige Erklärung aber vorgezogen werde, „um nicht dem Lateinischen die Fähigkeit fast ganz abzusprechen, unmittelbar aus Verbalwurzeln oder aus Verbalthemen Abstracta zu bilden und anzunehmen, dass das im Sanskrit und seinen sonstigen Schwestersprachen so verbreitete Abstractsuffix *ti* oder dessen Entstellungen im Lateinischen etwa bloss in *mes-sis*, *tus-sis* und den Adverbien wie *trac-ti-m*, *cur-sim* erhalten sei.". In Bezug auf jene andre Möglichkeit wird noch auf einen Aufsatz Aufrechts in Kuhn's Zeitschrift (6, Seite 177) verwiesen; darin ist aber nur die Rede von den secundären Suffixen *tia*, *tiê*, *tiŏ*, durchaus nicht von unserm Abstracta bildenden *tiôn*. Was wir nun aber weiter über jenen Zusatz *ôn* finden, beschränkt sich auf eine bei anderer Gelegenheit gegebene kurze Bemerkung (3, Seite 225): „der Zusatz *ôn*, *inis*" [der im Suffix *tûdo*, *tûdin* angenommen wird] „könnte wenig befremden, da sich auch das skr. Suffix *ti*, wovon später mehr, im Lateinischen durch einen ähnlichen unorganischen Zusatz erweitert hat und zum Beispiel der skr. Stamm *pâk-ti* im Lateinischen zu *coc-tiôn* geworden ist." Damit können wir vergleichen, wenn es etwas später (Seite 241) heisst: „Aus σι hat sich im Griechischen durch den unorganischen Zusatz eines α die Form σια entwickelt", zu der θυσία, Opfer, δοκιμασία, Prüfung, ἱππασία, das Reiten, θερμασία, Hitze, σημασία, das Zeichengeben, und ἐπιβασια (neben ἐπίβασις), das Hinaufsteigen, als Beispiele gegeben werden; dem sei ganz ähnlich, dass dem altindischen *trî* im Griechischen τρια, zum Beispiel in ὀρχήστρια, Tänzerinn,

gegenübergetreten sei. Hier aber deutet schon der andre Accent eine wesentliche Verschiedenheit der Bildung an, und dann ist auch nicht zu bezweifeln, dass τρια vielleicht eine vollere minder verstümmelte Suffixgestalt ist, als das altindische *trî*. Wir erhalten also gar keinen Aufschluss über jenes *ôn* und jene Erklärung von *tiôn* aus *ti* + *ôn* ist also gar keine Erklärung.

Annehmbarer könnte schon die vorhin angegebene von *Bopp* früher (vergleichende Grammatik, erste Auflage, Seite 1305) aufgestellte Möglichkeit scheinen, dass *tiôn* durch das Suffix *iôn* aus dem Passivparticip auf *ta* entsprungen sei, zum Beispiel *môt-iôn*, Bewegung, aus *môtu-s*, bewegt. Die Bildungen auf *tiôn* aber sind so durchaus primärer Natur, so unmittelbar aus dem Verb selbst hervorspringend, dass man sie jedenfalls nicht auf lateinischem Boden erst als Weiterableitungen auf Participbildungen zurückbringen darf. Es müssten Abstractbildungen mit dem bestimmt gestalteten Suffix *tiôn* schon weit vor die Sondergeschichte der lateinischen Sprache hinaufreichen. In Bezug auf jenes Suffix *iôn* selbst aber kann auch nicht ausreichen, was Bopp nicht weit vorher (Seite 1302) darüber sagt „Mit dem unorganischen Zusatz eines *n* und Vertretung des *â* durch *ô* ... hat sich das Skr. Suffix *yâ*" [für das Seite 1300 *vrajyâ'-*, Wanderung, *vidyâ'-*, Wissenschaft, und *çayyâ'-*, das Liegen, als Beispiele gegeben waren] „in einigen abstracten Femininstämmen zu *iôn* gestaltet", von denen *con-tâgiôn-*, Berührung, Ansteckung, *suspîciôn-*, Argwohn, *obsidiôn-*, Belagerung, Einschliessung, *ambâgiôn*, Umschweif, Weitläuftigkeit, und *capiôn-*, das Nehmen, als Beispiele angeführt werden. Jenes „unorganischen" schliesst eben den Gedanken des noch nicht erklärt Seins in sich ein. Zu den letzten Beispielen aber ist noch zu bemerken, dass *suspîciôn-*, Argwohn, seines langen *î* wegen nicht wohl einfach durch *iôn* aus *suspĭcere*, Argwohn haben, worin das *i* zunächst durch Schwächung aus *e* entstand, hergeleitet werden kann und dass, da sowohl *suspicio* als *suspitio* in Handschriften vorkömmt und die Form *suspitio* handschriftlich sogar besser verbürgt erscheint, wohl Fleckeisens Erklärung aus *suspictiôn-* das Rechte trifft, in welchem Sinne auch wir schon vorhin die Form aufführten. Etwas später (Seite 1303) werden auch noch einige Denominative oder secundäre Abstracte auf *iôn* aus dem Lateinischen angeführt, nämlich *ûniôn-*, Einheit, *tâliôn-*, Erwiede-

rung, *commûniôn-*, Gemeinschaft, und *rebelliôn-*, Kriegserneuerung, Aufstand.

Wieder an das schon mehrere Male genannte weibliche Suffix *ti* schliesst auch *Kuhn* in seiner Zeitschrift (4, Seite 40) unser *tiôn* mit den Worten: „was das Suffix betrifft, so hat die Mehrzahl der alten Abstracta auf *ti* im Lateinischen eine Erweiterung des Suffixes durch *ôn* (= skr. *van, vanî*) erhalten. Das lange *o* in *iôn* und *ôsus* ist durch den Einfluss des in jenem noch vorhandenen, in diesem einst dagewesenen *n* hervorgerufen." Zur Erklärung der Vocallänge in *iôn* kann diese Bemerkung nicht genügen; über jenen Suffixschlusstheil *van, vanî*, aber ist gar nichts hinzugefügt.

Aehnlich urtheilt über unser Suffix auch *Ebel* in Kuhns Zeitschrift (6, Seite 420), wo er bei Besprechung einiger umbrischer und oskischer Formen ganz kurz bemerkt: „Auch konnte sich *-ti*, was doch der Hauptbestandtheil dieser Suffixe ist, eben sowohl mit *-an* als mit *van* zu einem neuen Suffix verbinden", ohne das geringste Weitere über diese neuen Suffixtheile anzugeben.

Noch ist eine Andeutung *Schweizers* anzuführen, die er in seiner Besprechung (Kuhns Zeitschrift 3, Seite 393) des Schlusstheiles von Bopps vergleichender Grammatik, insbesonders des darin behandelten Suffixes *ya*, macht. Seine Worte sind: „Es ist ausgemacht, dass die Masse der hier aufgezählten Wurzeln das Affix *ya* das heisst den Stamm der Relativpronomen an sich trägt; aber doch erlauben wir uns die Frage, ob nicht auch da einige deutliche Spuren der Bildung auf *tya* und vielleicht *tyan* sich finden. Zu den ersten rechnen wir die griechischen φθίδιος, ἀμφάδιος, ἐκτάδιος, in denen der Verfasser das *δ* als eingeschoben erklärt, während eine Erweichung der Tenuis vor *j* im Griechischen nicht mehr geläugnet werden kann; zur zweiten zählen wir freilich nicht ohne Zagen und Zweifel die lateinischen Wurzeln auf *tion*."

Es ist zur Genüge klar, dass unter den angegebenen Erklärungsversuchen kein einziger als der einfach richtige klar hervorleuchtet. So viel nur mag als gemeinsames Ergebniss jener Erklärungsversuche (von den „unorganischen" Erklärungen sehen wir natürlich ganz ab) gelten dürfen, dass das Suffix *tiôn* kein uraltes einfaches Suffix ist, sondern dass es aus meh-

reren Elementen besteht. Und das ist in der That klar genug und bedarf keines weiteren Beweises.

Da wird nun für das Weitere sehr belehrend sein, im Vorübergehen noch einen Blick auf ein paar andre lateinische Suffixe zu werfen, die auch deutlich aus mehreren Elementen bestehen, wir meinen die Suffixe *tât* und *tût*. Was die Erklärung des *tât* = *τητ* betrifft, so kann der Gedanke wenig befriedigen, der *Pott* (etymologische Forschungen 2, Seite 197) darüber eingekommen ist, ob es sich nicht gebildet habe durch Verstümmlung aus *stâ-t* (*status*, Zustand), an dem er auch gleich selbst wieder zweifelhaft wird durch das lateinische *tât* und das im Zend vorkommende Suffix *tat*. Noch mal kömmt er (Seite 563) auf diese Erklärung zurück, ohne von ihrer Richtigkeit überzeugt zu sein. Die Uebereinstimmung der Zendbildungen *haurvatât*, Ganzheit, und *amaretât*, Unsterblichkeit, so wie des gothischen *ajukdubs*, Ewigkeit, hält er noch für sehr unsicher; das Suffix *tût* hat ihn auch an das celtische *tauta*, Volk, Land, Art und Weise, Gattung, erinnert. Diese Bemerkungen bedürfen wohl keines genauern Eingehens. Vielleicht, heissts dann weiter, seien *tât* und *tût* aus zwei Suffixen zusammengeflossen, wie es mit den altindischen Participialsuffixen *ta-vant*, *ta-vat* der Fall sei. Die Deutung Grimms von dem Suffix *tûdon* aus *tût* scheint Pott durchaus unrichtig, viel glaublicher die Zerlegung von *tûdon* in *tu* + *don*.

Bopp handelt über das fragliche Suffix im dritten Bande seiner vergleichenden Grammatik (Seite 221 und folgende), wo er zunächst einige vedische denominative Abstracte auf *tâti* anführt, wie *vasútâti*, Reichthum, von *vásu*, Schatz, Vermögen, und andre, und dann gleich auf den Ursprung des Suffixes übergeht, an dessen Zusammenhang mit dem einfachen *tâ*, wie wir es zum Beispiel im altindischen *prthútâ*, Breite, und *samátâ*, Gleichheit, haben, er kaum zweifelt. Ihm ist am Wahrscheinlichsten, dass sich dem Suffix *tâ* zunächst ein *t* anfügte in derselben Weise, wie den Wurzeln mit kurzem und im Griechischen denen mit langem Endvocal, wo sie am Ende von Compositen erscheinen; ein Telaut als Stütze beigefügt werde. Als solche griechische Beispiele nennt die Anmerkung *ἀγνώτ-*, unkundig, und *ὠμοβρώτ-*, roh fressend; ein altindisches der bezeichneten Art ist *sarva-jit-*, alles besiegend, in Bezug auf welches Benfey

in Kuhns Zeitschrift (9, Seite 105) sehr treffend bemerkt: „Dass *t* ein phonetischer Zusatz sei, dafür spricht absolut nichts." Das *i* von *tâti*, heisst es dann weiter bei Bopp, wäre bei dieser Auffassung nur ein späterer Nachwuchs und die in den Veden gelegentlich sich zeigenden Formen auf *tât* müssten demnach als die älteren anerkannt werden. „Die analogen zendischen Abstracta auf *tât* hätten also kein stammhaftes *i* verloren, sondern sich nur des jüngeren Zusatzes enthalten, der auch den griechischen und lateinischen fern geblieben wäre, im Fall der schliessende *t*-Laut der Suffixe τητ, *tât*, *tût* ein aus der asiatischen Urheimath mitgebrachtes Erbgut" [was denn doch in der That auch nicht bezweifelt werden kann], „und nicht erst auf europäischem Boden erwachsen ist. Befremdend aber wäre es, wenn das in Rede stehende Suffix des Griechischen, Lateinischen und Send aus der Form *tâti* hervorgegangen, das schliessende *i* aber in den 3 genannten Sprachen spurlos untergegangen wäre" [was für das Lateinische doch zum Beispiel durch Pluralgenetive wie *cīvitâtium*, der Staaten, deutlich genug widerlegt wird], „da dieser Vocal doch sonst, im Griechischen und Send wenigstens, in den mit dem Sanskrit gemeinschaftlichen Wortklassen auf *i* sich nirgends hat verdrängen lassen" [Abfall eines auslautenden *i* ist im Griechischen vielmehr durchaus nicht ganz unerhört, wie zum Beispiel in Formen wie δείκνῡς, du zeigst, gegen altindische wie *stighnáushi*, du steigst, und andere]. Ganz ähnlich urtheilt *Georg Curtius* (de nominum Graecorum formatione, Seite 12), dass in den Nominalbildungen auf τητ, welchem Suffix das lateinische *tât* und *tût* entspreche, das letzte τ spätern Ursprungs zu sein scheine. Etwas später (Seite 224) bemerkt *Bopp* noch, aus dem schliessenden *i* des gothischen Suffixes *dupi* (*managdupi-* Menge, *mikildupi-*, Grösse, *ajukdupi-*, Ewigkeit), falls es wirklich mit dem vedischen *tâti*, *tât* zusammenhänge, dürfe man nicht die Folgerung ziehen, dass nothwendig *tâti* die ältere Form sein müsse, da im Gothischen, wie überhaupt im Germanischen die Declination der Consonanten, *n* ausgenommen, nicht beliebt sei und daher der leichteste Vocal, *i*, leicht habe zugefügt werden können. Viel besser und schärfer urtheilt *Schweizer* schon im zweiten Bande der Kuhnschen Zeitschrift (Seite 354), es sei sicher, dass lateinisches *tât* und griechisches τητ ein altes *tâti*

voraussetzen, der Genetiv *-tum*, der in solchen Bildungen auftrete, zwinge, nicht anders zu entscheiden.

Bopp hält am angeführten Orte (Seite 221 und 222) auch für möglich, dass *tâti* eine bloss fonetische Erweiterung von *tâ* sei, so dass *ti* eigentlich nur die Wiederholung von *tâ* mit Schwächung des *â* zu *i*, oder auch dass *tâti* aus jenem *tâ* bestehe und daneben, wie Aufrecht vermuthe, aus dem Suffix *ti*, das zur Bildung primitiver, das heisst verbaler Abstracta verwendet werde. *Ebel* nennt in Kuhns Zeitschrift (5, Seite 308) das lateinische *tât*, griechische *τητ*, eine weitere Entwickelung des altindischen Suffixes *tâ*, dem gothisches *þa* entspreche, ohne über den Schlusstheil jener längeren Formen irgend etwas weiteres zu bemerken.

Am Einsichtigsten und Eindringendsten handelt über die fraglichen Suffixe *tât*, *τητ*, *tût*, *tâti* *Theodor Aufrecht* in einem besondern Aufsatz im ersten Bande der Kuhnschen und damals auch noch seiner Zeitschrift (Seite 159 bis 163). Er spricht zunächst über die Verwendung des griechischen *τητ*, dann die etwas freiere Verwendung des lateinischen *tât*, das in fünf Wörtern die Gestalt *tût* angenommen habe, und zuletzt noch genauer über das vedische *tâti*, woneben auch der fraglichen Zendformen Erwähnung geschieht, ehe er zur Erklärung des Suffixes selbst übergeht. Hier bestreitet er zuerst die Ansicht der alten indischen Erklärer, dass das Suffix *tâti* ein Substantiv sei mittels des Suffixes *ti* aus der Wurzel *tan*, dehnen, bereiten, gebildet, was man in allen den Fällen möge gelten lassen, wo eine Bildung über die Bezeichnung eines Zustandes hinausgehe. In einigen besondern nicht abstracten altindischen Bildungen hält auch Bopp (3, Seite 225) jene Erklärung des *tâti* aus *tan*, ausdehnen, für möglich, die Benfey (vollständige Sanskritgrammatik Seite 234) überhaupt dafür aufstellt. Aufrecht vergleicht dann noch besonders die Suffixe *tûdon* und *συνη* = skr. *tvana*, in denen auch zwei Suffixe mit einander verbunden seien, was er hier nicht weiter verfolgt, und deutet ihnen entsprechend sehr überzeugend *tâti* als ein Doppelsuffix, und zwar durch *tâ* und *ti*, die beide schon für sich Abstracta bilden, das erstere aus Nominalformen, das letztere aus Verbalwurzeln. In *τητ* und dem lateinischen *tât* so wie dem gleichlautenden vereinzelt in den Veden vorkommenden *tât* erkennt er dann eine sehr alte

Abschleifung des schliessenden *i*. Ueber die Uebereinstimmung des griechischen Abstractsuffixes σύνη mit dem altindischen sächlichen *tvanâ*, wie es zum Beispiel in *mahitvanâ*, Grösse, erscheint, handelt Aufrecht auch in einem besondern Aufsatz der genannten Zeitschrift (Band 1, Seite 481 bis 483); er erkennt in dem *tvanâ* eine Verbindung der Suffixe *tvâ* und *anâ*, so dass es eigentlich *tvâna* heissen müsse. Die Annahme des anlautenden *a* aber im zweiten Suffix scheint uns durchaus unnöthig und die Erklärung aus *tva* + *ma* auszureichen, da beide Suffixe in der bezeichneten Gestalt auch einfach sehr gewöhnlich sind.

Wenn in Bezug auf das Suffix *tûdon* Bopp (3, Seite 225) es für möglich hält, dass *tûdon* sich erweitert habe aus *tût* = *tât* mit Erweichung des zweiten *t* zu *d*, der Zusatz *ôn*, *inis* könne wenig befremden, da auch *ti* im Lateinischen sich zu *tiôn* erweitert habe, so können wir das hier ruhig bei Seite lassen. *Benfey* sagt mit Recht in der Kuhnschen Zeitschrift (Band 2, Seite 231), nachdem er eingehender die Uebereinstimmung des griechischen *δον* und lateinischen *don* mit dem altindischen Suffix *tvan* nachgewiesen, unzweifelhaft stecke auch jenes *don* im lateinischen Abstractsuffix *tûdon*. Da sich im vedischen *purusha-tvâ-tâ*, Mannheit, das Suffix *tva* mit dem weiblichen *tâ* verbunden habe, habe ebensowohl im Lateinischen sich jenes *don* als Schlusstheil mit dem weiblichen *tâ* vereinigen können, dass also zum Beispiel *multitûdon-*, Menge, einem zu denkenden altindischen *pûrta-tâ-tvan*, Fülle, Menge, entsprechen würde. Das alte *â* sei durch *û* wiedergegeben; wir dürfen damit vergleichen, dass Bopp (erste Auflage, Seite 1166) die unzweifelhafte Zusammengehörigkeit der Suffixe *tât* und *tût* behauptet, da die Schwächung des *â* zu *û* ebenso wenig befremden könne, als die von *a* zu *u*; er vergleicht noch das Futursuffix *tûrus* mit dem entsprechenden altindischen *târ*. Wir möchten hier noch in Erwägung geben, ob nicht in dem ersten Theile des lateinischen Suffixes *tûdon* sowohl als in dem des kürzern *tût*, mit welchem letztern das erwähnte gothische *duþi*, das ebensowohl auch *dûþi* lauten kann, genau übereinstimmt, doch auch ein Abbild der alten und sehr verbreiteten Suffixgestalt *tva*, auf die ja zum Beispiel auch das lateinische einfache Suffix *tu* in *fluctu-*, Woge, *magistrâtu-*, Obrigkeit, und anderen Formen zurückführt, enthalten sei; die Dehnung des *u* würde sich dann ganz so

erklären wie zum Beispiel in *astûtus*, listig, neben *astú-*, List, und ähnlichen Formen. Hier aber wollen wir diese Frage nicht weiter verfolgen.

Es genügt uns für jetzt aus dem Letztbesprochenen als kurzes Ergebniss herauszunehmen, dass so wie das griechische Suffix σύνη (zunächst aus τύνη, *tunâ*) in die beiden einfachen Grundtheile *tva* und *na* sich zerlegen lässt und das lateinische *tû-don* in *tû (tâ)* und *don*, ebenso die vollere Suffixform, die dem griechischen τητ und ihm entsprechenden lateinischen *tât*, vielleicht auch *tût*, zu Grunde liegt, nämlich *tâti*, deutlich in die beiden Grundbestandtheile *tâ* und *ti*, sich auflöst, und damit können wir zur genauern Betrachtung unseres Suffixes *tiôn* wieder übergehen. Es muss als Thatsache gelten, dass auch es aus mehreren Grundtheilen besteht, auf deren richtige Scheidung es indess noch ankömmt.

Das Suffix nun aber, mit dem das lateinische *tiôn* in seinem ersten Theile, oder können wir bestimmter sagen abgesehen von dem schliessenden *n* vollständig übereinstimmt, lautet im Altindischen *tyâ*, wie auch ich im sechsten Bande der Kuhnschen Zeitschrift (Seite 297) schon einmal zu bemerken Gelegenheit nahm. Es mögen die Worte wiederholt sein: „Wir haben aber in δίην [unmittelbar vorher waren die homerischen Adverbia ἀμφαδίην, öffentlich, unverhohlen, σχεδίην, nahe, in der Nähe, und αὐτοσχεδίην, ganz in der Nähe, angegeben, von denen ich jetzt die nah vorher damals noch etwas anders behandelten auf δην, wie κρύβδην, heimlich, βάδην, schrittweise, ἐπιστροφάδην, sich umherwendend, und ähnliche, durchaus nicht mehr glaube trennen zu dürfen, da sie wohl nur aus metrischem Grunde das *i* oder vielmehr den Halbvocal *j* zwischen ihrem δ und η einbüssten], „gewiss keine andere Gestalt desselben Suffixes *tvâ* zu stehen, sondern ohne Zweifel den Singularaccusativ von weiblichen Abstracten auf skr. *tyâ*, wie skr. *krtyâ*, f. That, Handlung, Geschäft, eins ist und wie sie ja namentlich im Lateinischen häufig sind, primär erweitert durch *n* in der Gestalt *tiôn* (nom. *tiô*, wie *môtiô*, *actiô*, *junctiô*, *ôrâtiô*, *versiô*), secundär in der Gestalt *tia* oder *tiê* (nom. *tiês*, wie *justitia*, *laetitia*, *amicitia*, *cânitiês*, *tristitiês*)". Die altindische Grammatik führt allerdings gar kein aus Verben Abstracta bildendes weibliches Suffix *tyâ* auf, wohl aber ein Suffix *yâ* (in Benfeys vollständiger Gram-

matik §. 338), von dem es heisst, dass in bestimmten Fällen davor ein *t* an die Wurzel trete (Benfey §. 417, Nr. 1, mit etwas unbequemer Verweisung auf Seite 131 und §. 338), eine Auffassung, der wir natürlich nicht beitreten können, da jene Lehre von der Einschiebung des *t* durchaus als grundlos erscheinen muss. Jenes altindische Suffix *tyâ* besteht in der That, und zwar zunächst in dem schon genannten *krtyâ'*, That, Handlung, Geschäft, worin die Wurzelform *kar*, machen, thun, sich vor dem betonten Suffix zu *kr* verkürzte. Ausserdem lässt sich aber nur noch eine geringe Anzahl damit gebildeter Formen angeben, wir nennen *bhrtyâ'*, Lohn, Nahrung, das von *bhar*, tragen, nähren, ganz so gebildet wurde, wie aus *kar* das eben genannte *krtyâ'*, welches letztere auch noch in einigen Zusammensetzungen begegnet, wie *su-krtyâ'*, schönes Opfern (Benfey's Glossar zum Samaveda), *artha-krtyâ'*, eine auf den Nutzen gerichtete Handlung, *pâpa-krtyâ'*, böse That, Schandthat. Ferner gehören hieher *ityâ'*, Gang, das also mit dem lateinischen *itiôn-*, Gang, Gehen, abgesehen von dem hier schliessenden *n* ganz genau übereinstimmt; *jityâ*, Gewinn, Sieg, *cityâ*, das Schichten, das Aufbauen, und *agni-cityâ*, die Anlegung des heiligen Feuers, *hatyâ*, das Tödten (von *han*, tödten, schlagen, dessen Nasal vor dem *t* des Suffixes eingebüsst wurde), in *açva-hatyâ*, Pferdetödtung, *vrtra-hatyâ'*, Writratödtung, und ähnlichen Zusammensetzungen. Wie das Suffix *tyâ* ebensowohl án und für sich lautlich dem lateinischen *tiôn*, vom Nasal, wie gesagt, abgesehen, ganz genau entspricht, was ja hier im Einzelnen nicht weiter besprochen zu werden braucht, als auch mit dem *tiôn* in seinem unmittelbaren Antritt an die Verbalform übereinstimmt, so zeigen die angeführten altindischen Beispiele auch die genaueste Uebereinstimmung mit den lateinischen auf *tiôn* in Bezug auf die Bedeutung, und wir dürfen daher wohl, insbesondere allen frühern zum Theil sehr mangelhaften Erörterungen über das fragliche lateinische Suffix gegenüber, das altindische *tyâ* und lateinische *tiô-n* für ein und dasselbe Suffix halten. Nur der Nasal in der lateinischen Form des Suffixes macht noch einige Schwierigkeit.

Da nun aber das *n* in *tiôn* durchaus nicht rein lautlich zugefügt oder etwa wie andre sagen würden „unorganisch" zugetreten sein kann, was zu sagen vielleicht das Bequemste, aber

auch zugleich in Bezug auf wirkliche Erklärung das Unfruchtbarste sein würde, so scheint sich nach allen früheren Auseinandersetzungen von selbst zu ergeben, dass in dem *n* noch ein ursprünglich selbstständiges Suffix stecken muss und zwar kein anderes, als das, das in seiner ursprünglichsten Form *na* lautet, und das wir auch schon oben grade in enger Verbindung mit andern Suffixen fanden, wie zum Beispiel in dem griechischen *σύνη* (in *δικαιοσύνη;* Gerechtigkeit, *εὐφροσύνη*, Frohsinn, Heiterkeit, und vielen andern Formen). Es wurde oben erwähnt, dass sich dieses *σύνη* eng an das altindische *tvana* (in *sákhi-tvaná*, n. Freundschaft, und sonst) anschliesst, das deutlich aus *tva* und *na*, deren jedes auch als selbstständiges Suffix sehr gewöhnlich ist, zusammengesetzt ist. Neben jenem *tvana* zeigt das Altindische in einigen Formen auch das daraus durch Abfall des letzten Vocals verstümmelte *tvan*, dessen genaue Uebereinstimmung mit dem lateinischen *don* (in *libîdon-*, Begierde, *cupîdon-*, Verlangen, und sonst) und dem griechischen *δον* (in *ἀλγηδόν-*, Schmerzgefühl, und sonst) in Kuhns Zeitschrift (2, Seite 226) von Benfey, wie wir auch schon vorhin erwähnten, klar erwiesen ist. Gerade diese letzteren Suffixformen zeigen deutlich genug, dass der Abfall eines ursprünglich schliessenden Vocales auch im Suffix *tiôn* durchaus nichts Unwahrscheinliches hat, um so mehr als hier noch der schwere lange Vocal dem Nasal vorausgeht. Wir können hier noch hervorheben, dass zum Beispiel auch neben *ἁρπεδόν-*, Seil, Strick, noch häufiger das vollere *ἁρπεδόνη* auftritt, dass *μελεδῶν-*, Sorge, das hier auch wird genannt werden dürfen, noch das unverletzte *μελεδώνη* neben sich hat, und dass zum Beispiel *κοτυληδόν-*, Saugwarze, das auch kein anderes Suffix als das oben genannte enthält, in der Odysseestelle (5, 433), wo wir es lesen, in der pluralen Instrumentalform *κοτυληδονόφιν* auftritt, in der auch nur sehr unpassend von dem *o* vor dem *φ* als von einem Bindevocal die Rede sein könnte.

Da nun aber das Griechische in den genannten Wörtern neben der sonst verstümmelten und nasalisch auslautenden Suffixform noch eine vollere vocalisch ausgehende Nebenform des Suffixes zeigt, so ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass das Griechische, das ein ganz deutliches Ebenbild des lateinischen *tiôn* nirgend aufweist, die entsprechende Suffixform noch ent-

hält in einem mehr vereinzelt stehenden auf η ausgehenden Wort, wir meinen in δωτίνη, Gabe. Es begegnet dieses nicht sehr gewöhnliche aber doch bei Herodot zum Beispiel auch zu findende Wort einige Male bei Homer, nämlich Ilias 9, 155; 9, 297; Odyssee 9, 268 und 11, 352. Es ist nämlich nicht unmöglich, dass δωτίνη wirklich für δωτιώνη, das nicht in den Hexameter gepasst haben würde, eintrat und dann dem lateinischen *datiôn-*, das Geben, ziemlich genau entspräche, abgesehen natürlich von der etwas verschiedenen Gestaltung des Wurzelvocals, die wir zum Beispiel auch haben in *dator*, Geber, im Gegensatz zu den entsprechenden δωτήρ, δώτωρ, δώτης. Entstand δωτίνη wirklich aus δωτιώνη, so ist diese Lautveränderung ganz die nämliche, die wir in den homerischen weiblichen Vaternamen Ἀδρηστίνη, Tochter des Adrêstos, und Εὐηνίνη, Tochter des Euênos, haben im Gegensatz zum vollern Ἀκρισιώνη, Tochter des Akrisios. Es ist dieses letztere ίνη so wie ιώνη nichts anderes als die weibliche Form des männlich ableitenden ίων, das Homer in Ἀτρεΐδων, Sohn des Atreus, und Πηλεΐδων, Sohn des Peleus, und noch ein paar andern Namen hat. Dieselbe Suffixform wie δωτίνη, Gabe, scheinen auch πυτίνη, umflochtene Weinflasche, und ῥητίνη, Harz, zu enthalten, die sich aber doch hier weniger vergleichen lassen. Das oben angegebene vollere ιώνη scheint sich, mit dem nicht weiter bemerkenswerthen Uebergang des τ in den Zischlaut, in dem Pflanzennamen ἰασιώνη zu finden und dann in εἰρεσιώνη, ein zu Festzügen mit Wolle umwundener Oliven- oder Lorbeerzweig, die aber beide ihrer Bedeutung wegen auch nicht wohl mehr hier in Vergleichung gezogen werden können.

Somit darf es wohl als möglich gelten, dass das lateinische *tiôn* aus einem vollen *tyânâ* hervorging, und dass also zum Beispiel *datiôn-*, das Geben, in alter Form *dâtyânâ* lautete: denn dass jenes fragliche Suffix im Auslaut nur ein kurzes *a* eingebüsst und seinen weiblichen Ausdruck nur in der Dehnung des innern Vocals gehabt habe, also nur *tyâna* gewesen wäre, ist nicht wohl anzunehmen. Nun aber drängt sich doch noch eine andere Möglichkeit vor, die noch mehr für sich zu haben scheint, als die, dass *tiôn* aus *tyânâ* hervorgegangen sei.

Da sich für ein altes *tyânâ* eben nichts bestimmt Vorhandenes angeben lässt, abgesehen möglicher Weise von dem oben

besprochenen *δωτίνη*, Gabe, das aber, falls auch unsere Vermuthung über seinen Ursprung die richtige sein sollte, doch noch nicht ohne Weiteres als ganz massgebend für alle lateinischen Bildungen auf *tiôn* gelten darf, so darf man, da der Abfall eines schliessenden kurzen und an und für sich schwachen Vocales doch zunächst immer mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als der eines langen, wie der oben vermuthete des auslautenden *á* in dem aufgestellten *tyánâ* einen sein würde, auch noch eine andre Grundform für *tiôn* annehmen, und zwar keine andre als *tyáni*. Auf diese Annahme führt unmittelbar der Vergleich mit dem im Obigen auch näher erwogenen Abstractsuffix *táti*, das in die beiden auch selbstständigen weiblichen Suffixe *tâ* und *ti* zerfiel, so wie nun auch dieses *tyáni* sich leicht scheidet in das schon oben betrachtete weibliche *tyâ* und in *ni*. Ganz wie jenes *ti* ist auch das fragliche *ni* im Altindischen ein weibliches Suffix, das Abstracta unmittelbar aus bestimmten Verbalwurzeln bildet, das sich also auch um so eher wieder als Schlusstheil eines zusammengesetzten Abstractsuffixes vermuthen lässt, als eben auch *ti* in jenem *táti* ein solcher Schlusstheil ist. Im Gothischen haben sich die Suffixe *ti*, das nach Umständen auch als *di*, *þi* oder auch *si* erscheint, und *ni* von wenigen Besonderheiten abgesehen in der Weise getheilt, dass *ti* die Abstracta aus den alten oder starken Zeitwörtern bildet, *ni* aber aus den abgeleiteten oder schwachen, und zwar letzteres immer mit ganz deutlichen Zeichen der Ableitung. So finden wir den Ausgang *eini* in den Ableitungen von Verben mit Infinitiv *jan*, wie *gôleini-*, Grüss, von *gôljan*, grüssen, den Ausgang *aini* bei den Verben, die im Infinitiv statt des hier erwarteten *aian* nur *an* zeigen, wie *trauaini-*, Vertrauen, neben *trauan*, vertrauen, und endlich *ôni* von den Verben auf *ôn*, wie *frijôni-*, Kuss, neben *frijôn*, lieben, küssen. Wie beliebt diese Bildungen im Gothischen sind, sieht man daraus, dass unsere doch nicht so umfangreichen gothischen Denkmäler ihrer fast neunzig aufweisen.

Im Altindischen tritt das weibliche *ni* statt jenes *ti* abstractbildend insbesondere an die Wurzeln, die auch im Particip des Passivperfects *na* statt des gewöhnlichen *ta* eintreten lassen; so nennt Bopp (vergleichende Grammatik, 3, Seite 238) *lî-ni-*, Losreissung, neben *lî-ná-*, losgerissen, weiter noch *glâni-*, Erschöpfung, *jîrni-*, Alter, Gebrechlichkeit, und *hâni-*, Verlassung.

Jenes *na* aber tritt für *ta* ein vornehmlich bei Wurzeln auf *r*, bei solchen auf *d*, bei mehreren vocalisch auslautenden meist mit Consonantengruppen beginnenden, und einigen auf Kehllaute (Palatale nach Angabe der indischen Grammatiker). Im Lateinischen und Griechischen liegen ganz deutliche Abbilder dieser Bildung auf *ni* nicht vor, doch vergleicht Bopp am letztangeführten Orte vielleicht nicht mit Unrecht *σπάνι-*, Mangel, dessen Wurzel aber im Griechischen nirgend mehr verbales Leben zeigt.

In Bezug auf die Entstehung der lateinischen Bildungen auf *tiôn* aus alten mit dem Suffix *tyâni (tiôni)* dürfen wir hier aber aus dem Griechischen noch auf die weiblichen Wörter mit Nominativ auf *ω* hinweisen, wie *ἠχώ*, Wiederhall, *πειθώ*, überzeugende Beredtsamkeit, *φειδώ*, Schonung, *λεχώ*, Kindbetterinn, und ähnliche, die Benfey, wenn ich nicht irre, zuerst im achten Bande der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, überzeugend aus alten Formen auf *ονι* erklärt hat, welcher letztere Ausgang aber, wie wir hier nur vorübergehend kurz erwähnen wollen, sehr wahrscheinlich noch früher *onja* war, von wo wir doch möglicher Weise dann auch noch bestimmter auf eine damit übereinstimmende noch ältere Form des lateinischen *tiôn* schliessen dürfen. Das ausgehende *ι* ist in den Vocativen wie *ἠχοῖ* bewahrt und in der Kuhnschen Zeitschrift (3, Seite 82) hebt Ahrens hervor, dass auch manche Nominative hiehergehöriger Formen das *ι* bewahrt haben, wie die Namen *Ἀριεμώ*, *Φιλνιώ* und andere auf Inschriften. Der Ausfall des Nasals aber kann hier eben so wenig auffallend erscheinen, als in andern Formen, wie zum Beispiel den comparativen *ἀμεινω*, besser (Ilias 3, 11; 4, 400. — Odyssee 7, 310), für *ἀμεινονϝ*, *μείζω*, grösser, für *μειζονϝ*, und anderen, die, wie die angezogenen Stellen zeigen, auch schon homerisch sind.

Eben so wenig aber als die Formverstümmlungen in den eben angegebenen griechischen Formen, kann im Lateinischen die Veränderung eines alten *tiôni* in der Weise, wie sie eben die Flexion der fraglichen weiblichen Abstracta zeigt, auffällig erscheinen. Wir können hier am zweckmässigsten die Flexion eines weiblichen Abstracts auf das Suffix *ti*, das im Lateinischen auch so manche Verstümmlung erfahren hat, vergleichen, wie *genti-* (Nominativ *gens*) Geschlecht, eins ist und zum Beispiel auch *morti-* (Nominativ *mors*), Tod. Die Flexion der Ab-

stracta auf *tiôni-* (*tiôn-*) stimmt mit der der genannten Formen sonst ganz überein, so haben wir im Pluraldativ *actiôni-bus*, den Handlungen, wie *genti-bus*, den Geschlechtern, wo also das *i* vor *b* durchaus nicht etwa als Bindevocal bezeichnet werden darf. Wir haben im Singular den Accusativ *actiônem* wie *gentem*, den Ablativ *actiône* wie *gente*, also ohne Bewahrung des *i* (nicht *-im*, noch *-ê*, wie doch zum Beispiel das weibliche *turri-*, Thurm, im Ablativ *turrî* lautet). Verschieden ist nur der Pluralgenetiv *genti-um* und ohne *i* vor der Endung *um*: *actiôn-um*; da ist aber zu bemerken, dass in diesem Casus in Bezug auf jenes *i* überhaupt manche Schwankungen vorkommen insbesondere bei alten Grundformen auf *i*. So besteht zum Beispiel neben dem schon oben genannten Pluralgenetiv *cîvitâtium*, der Staaten, auch die Form *cîvitâtum*. Ausserdem würde nur noch der Singularnominativ zu beachten sein: *actiô* (von der vollen Grundform *actiôni-*) und *gens* (von der vollen Grundform *genti-*) lassen beide im Nominativ ein volles Nominalsuffix (dort *ni*, hier *ti*) vermissen, dazu wahrte aber *gens* noch das nominativische *s* im Gegensatz zu *actiô*. Während nämlich *gens*, das für altes *gentis* steht, nach Einbusse des *i* aber das *t* in der harten Auslautsgruppe *nts* aufgeben musste, sein schliessendes *ns* bewahren konnte, da das Lateinische diesen Auslaut nicht weiter zerstört, wo ursprünglich ein *t* zwischen den beiden Consonanten stand (*amans*, liebend, für *amants*; *frons*, Stirn, für *fronts*, und anderes), wurde ein alter Nominativ wie *actiônis*, nachdem er sein letztes *i* eingebüsst hatte, aus *actiôns*, weil hier der schützende Telaut ja fehlte, gleich weiter verstümmelt zu *actiôn-*, und dann, weil in rein lateinischen Wörtern ein nominativisches *n* nach *ô* fast nie geschützt wird (so steht *homô*, Mensch, für *homôn*, *sermô*, Rede, für *sermôn*, und anderes ähnlich), auch noch weiter zu *actiô*, in welcherlei Formen später dann sogar auch noch die Verkürzung des schliessenden *ô* vorkömmt, wie wir hervor zu heben schon gleich zu Anfang unserer Abhandlung Gelegenheit nahmen.

Noch müssen wir hier einen Blick auf das Gothische werfen, das den lateinischen Abstracten auf *tiôni-*, oder können wir der allgemeinen Anschauung gemäss doch kürzer sagen *tiôn*, einige ziemlich genau entsprechende Formen gegenüberstellt (mit Vertretung des alten *t* durch *d* sowohl als durch das gewöhn-

lich entsprechende þ); nämlich zunächst *mitadjôn-*, Maass (nur Lukas 6, 38 im Singulardativ *mitadjôn*), worin indess das innere *a* auffällt, weshalb wir es vielleicht hier doch nicht unmittelbar vergleichen dürfen, von *mitan*, messen. Ausserdem *hêþjôn-*, Kammer (nur Markus 6, 6 im Singularaccusativ *hêþjôn*, wonach an und für sich auch die Grundform *hêþjôni-* möglich wäre), das sich an *κοίτη*, Lager, Schlafstätte, *κεῖσθαι*, liegen, und das altindische *çê*, liegen, anschliesst; schwerlich auch *niþjôn-*, Verwandte, Base (nur Lukas 1, 36 im Singularnominativ *niþjô*), das ein männliches *niþja-*, Vetter, Verwandter, zur Seite hat; aber dann noch *raþjôn-*, Rechnung, Berechnung, Rechenschaft, Zahl (nur Singularcasus kommen vor: der Nominativ *raþjô* und das für Accusativ und Dativ gleichlautende *raþjôn*), das vom gothischen Standpunct allerdings unmittelbar mit dem Particip *garaþana* (sächlicher Pluralnominativ, Matthäus 10, 30), gezählt, zusammenzugehören scheint, aber doch zugleich auch wunderbar genau mit dem lateinischen *ratiôn-*, Rechnung, Rechenschaft, Rücksicht, übereinstimmt. Darnach scheint fast das þ in dem genannten Particip *garaþana* und daraus sicher zu erschliessenden starken Zeitwort auf ein altes Nominalsuffix zurückzuweisen.

Auffallen kann hier allerdings, dass die Flexion der oben genannten Grundformen auf *aini*, *eini*, und *oni*, deren Schluss-*i* in ihren meisten Casus noch deutlich hervortritt, nun doch in den meisten Casus deutlich abweicht von der der letztgenannten Formen auf *djôn* und *þjôn*, die sich in die sogenannte schwache Flexion stellen. Da ist indess hervorzuheben, dass die gothischen weiblichen Wörter auf *i* auch sonst manche Verschiedenheit unter sich zeigen. So bilden die meisten weiblichen Grundformen auf *i* ihren Casus wie *qvêns*, Ehefrau (Grundform *qvêni-*), mit dem Singulardativ *qvênai*, Singulargenetiv *qvênais*, Pluralnominativ *qvêneis*, Pluralaccusativ *qvênins*, während sich mehrere an *baurgs*, Stadt (Grundform *baurgi-*) anschliessen mit dem Singulardativ *baurg*, Singulargenetiv *baurgs*, Pluralnominativ *baurgs*, Pluralaccusativ *baurgs*. An die Flexion von *baurgi-* aber schliessen sich im Wesentlichen auch die obengenannten Formen auf *djôn* und *þjôn*, so wie die gothischen weiblichen Wörter auf *ôn* (und *ein*, wie *marein-*, Meer) der sogenannten schwachen Declination überhaupt. Wir wollen die Casus-Beispiele von *qvinôn-*, Frau, entnehmen. Abweichend ist im Plural nur der Dativ *qvinôm*

(nicht *qvinônim*) im Gegensatz zu *baurgim*, den Städten, wo bei der Schwere der Formen überhaupt im erstern Falle die Verkürzung im Schlusstheile nicht weiter auffallen kann, und dann der Genetiv *qvinônô* (nicht *qvinônê*), im Gegensatz zu *baurgê*, der Städte. Für den letztern Fall ist aber zu bemerken, dass wir von dem weiblichen Abstract *mitôni-*, Gedanke, also einer deutlichen Grundform auf *i*, im Pluralgenetiv doch auch *mitônô* (wie *qvinônô*) im Römerbrief (14, 1) antreffen, allerdings neben *ga-mitônê* (wie *baurgê*) im Brief an die Efeser (2, 3). Ausser in diesen beiden Pluralcasus weicht die Flexion der fraglichen weiblichen Wörter nur im Singularnominativ ab, der lautet *baurgs*, aber nicht *qvinôns*, sondern hier nur *qvinô*, also mit einer Verstümmlung ganz wie im Nominativ der lateinischen Abstracta auf *tiôn : actiô*, Handlung, für *actiôns* (noch älter *actiônis*), und wahrscheinlich in Folge ganz des nämlichen lautlichen Einflusses. Es ist zu beachten, dass unter den Wörtern, die genau wie *baurgi-* flectirt werden, kein einziges ist, das ein *n* vor seinem auslautenden *i* hat.

Es ist nicht wohl zu bezweifeln, dass die gothischen weiblichen Grundformen auf *ôn* und ebenso die auf *ein*, welche beide nach Jakob Grimm ja unter dem Namen der schwachen weiblichen Declination zusammengefasst zu werden pflegen, ursprünglich nicht auf *n* ausgingen, sondern nach dem Nasal auf *i* (in ältester Zeit wahrscheinlich *jâ*), dieses in unsern Sprachen so weit verbreitete Kennzeichen weiblicher Formen. Das aber weiter zu verfolgen ist hier nicht der Ort.

Wir wenden uns noch einmal zum Lateinischen zurück. Schon oben kam es im Laufe unserer Untersuchung zur Sprache, dass das Lateinische neben dem sehr häufigen Abstractsuffix *tiôn* auch ein abgesehen von dem hier anlautenden *t* dem ganz gleichstehendes *iôn* besitzt. Wir haben ebenso im Gothischen neben dem oben betrachteten *djôn* uud *þjôn* ein kürzeres *jôn* in weiblichen Abstracten, wie *sakjôn-*, Streit, *ga-runjôn-*, Ueberschwemmung, *ga-riudjôn-*, Schamhaftigkeit, *ga-timrjôn-*, Gebäude, *vaihjôn-*, Kampf, *iumjôn-*, Menge, Haufen. Nicht minder bietet auch das Altindische neben den oben betrachteten weiblichen Abstracten auf *tyâ* solche auf *yâ*, wie *vrajyâ-*, Wanderung, *vidyâ*, Wissenschaft, *çayyâ*, das Liegen, die Bopp in der vergleichenden Grammatik (erste Auflage, Seite 1300) nennt,

ijyâ (aus *yajyâ*), Opfer; und andere; *châyâ*, Schatten, und *mâyâ*, Trug, Täuschung, gehören auch dazu.

Ohne hier genauer zu prüfen, in welchem Verhältniss dieses altindische *yâ* zu dem vollern *tyâ*, das gothische *jôn* zu *djôn* und *þjôn*, und dann auch das lateinische *iôn* zu dem oben weiter behandelten *tiôn* stehen, genügt uns für jetzt die Bemerkung, dass das lateinische weibliche Abstractsuffix *iôn* in seinem Schlusstheile nicht wohl anders gelautet haben wird, als die oben entwickelte Form von *tiôn*, also *iôni*, noch älter *jâni* (das sich deutlich in *jâ* und *ni* scheidet) und ebenso das gothische *jôn* in älterer Zeit *jôni*, was wir hier nicht weiter verfolgen.

Das Lateinische weibliche *iôn* steht an Gebräuchlichkeit dem *tiôn*, mit dem es doch in seinem Gebrauch sehr grosse Aehnlichkeit hat, ausserordentlich nach. Nur wenige Male finden wir es in einfachen aus alten unabgeleiteten Verben abgeleiteten Formen, nämlich in *regiôn-*, Richtung, Linie, Gegend, das doch ganz anders gebraucht wird als *rectiôn-*, Regierung (bei Cicero); in *legiôn-*, Schaar, Heer, das von *lectiôn-*, das Sammeln, das Lesen, sehr weit abliegt; ferner noch in *capiôn-*, das Nehmen, das später auch ganz gleich gebraucht wird mit *ûsû-capiôn-*, Eigenthumsrecht durch Verjährung. Aus abgeleiteten Verben entsprangen *opîniôn-*, Meinung, (*opînârî*, meinen, vermuthen), und *postuliôn-*, Forderung einer Gottheit an die Menschen (*postulâre*, fordern). Etwas gebräuchlicher sind zusammengesetzte Formen durch das Suffix *iôn-* gebildet, so *ob-liviôn-*, Vergessenheit, neben dem gleichbedeutenden sächlichen *ob-liviŏ-* (Nominativ *ob-livium*), *ob-sidiôn-*, Belagerung, Einschliessung, neben *ob-sidium*, *oc-cîdiôn-*, Niedermetzlung, Untergang, neben *oc-cîdium*, *ex-cîdiôn-*, Zerstörung (bei Plautus), neben *ex-cîdium*, *re-ligiôn-*, Bedenklichkeit, Gewissenhaftigkeit, Religion, von *re-legere*, in der Bedeutung „bedenken", nebst *ir-religiôn-*, Ungewissenhaftigkeit, Gottlosigkeit (bei Späteren), *col-luviôn-* (neben *col-luviê-*), Zusammenfluss, Unrath, *dî-luviôn-* (neben *dî-luviê-* und *dî-luvium*), Ueberschwemmung, *prô-luviôn-* (neben *prô-luvium*), Ueberschwemmung; *subter-luviôn-*, das Untenbespülen, Untenhinfliessen, *con-spiciôn-*, der aufmerksame Blick des Augurn, *con-tâgiôn-* (neben *con-tâgium* und *con-tâgês*), Berührung, Ansteckung, *amb-âgiôn-* (neben dem häufigern *amb-âgis* oder *amb-âgês*, meist in der Mehrzahl gebraucht), Umschweif, Weitläuftigkeit, *ad-agiôn-* (neben dem gewöhnlicheren

ad-agium), Sprichwort, von *âjô* (aus *agjô*), ich sage. An das abgeleitete *necâre*, tödten, schliesst sich *inter-neciôn-*, gänzliche Tödtung, völliger Untergang. Einige Bildungen auf das weibliche *iôn* schliessen sich offenbar auch unmittelbar an Nominalbildungen, der Bedeutung nach aber fast alle wie aus Verben entsprungen, so *commûniôn-*, Gemeinschaft, zu *commûnis*, gemeinsam; *perduelliôn-*, feindseliges Betragen, Hochverrath, von *perduellis*, feindlich; *rebelliôn-* (neben *rebellium*), Erneuerung des Kriegs, Aufstand, von *rebellis*, Erneuerer des Kriegs, Empörer; ferner die unzusammengesetzten *dupliôn-*, das Doppelte, von *duplus*, doppelt, oder vielleicht zunächst von *duplâre*, verdoppeln, das erst später auftaucht; *tâliôn-*, gleiche Vergeltung, Erwiederung, von *tâlis*, solcher; *ûniôn-*, Einheit, Vereinigung, von *ûnus*, einer. Die Formen *ûniôn-*, Perle, das auch männlich ist, und *rubelliôn-*, ein röthlicher Fisch, von *rubellus*, röthlich, kommen hier nicht weiter in Betracht.

Die männlichen Bildungeu auf *iôn-*, wie *centuriôn-*, Hauptmann, von *centuria*, eine bestimmte Abtheilung, *curculiôn-*, Kornwurm, *histriôn-*, Schauspieler, *homunciôn-*, Menschlein, *laniôn-*, Fleischer, *laverniôn-*, Dieb, *libelliôn-*, Buchhändler, *lûdiôn-*, Schauspieler, *matelliôn-*, Nachttopf, *ôpiliôn-* oder *ûpiliôn-*, Schäfer, *pâpiliôn-*, Schmetterling, *pugiôn-*, Dolch, *pûmiliôn-*, Zwerg, *scîpiôn-*, Stab, *stelliôn-*, Sterneidechse, *titiôn-*, Brand, *triôn-*, Dreschochse, *vespertiliôn-*, Fledermaus, und die andern lassen wir dieses Mal ganz bei Seite, da sie einen wesentlich andern Charakter tragen. Sie sind grösstentheils offenbar erst aus Nominalformen abgeleitet. Der Zahl nach erreichen sie ungefähr das Dreifache der letztbesprochenen nicht sehr zahlreichen weiblichen Bildungen, sehr viele unter ihnen sind indess auch nur wenig gebrauchte und mehr vereinzelte Wörter.

Am letzten October 1860. *Leo Meyer.*

Ueber die Amalekiter

und einige andere Nachbarvölker der Israeliten.

Von

Theodor Nöldeke.

Uralt ist im Semitischen Asien der Gegensatz zwischen sesshaften und wandernden Völkern. Freilich ist dieser Gegensatz kein absoluter: es gab wohl nie einen grösseren Beduinenstamm, von dem nicht einige Leute hie und da die Pflege der Dattelpalmen oder der Feldfrüchte den Mühsalen des Wanderlebens vorzogen. So sind nach und nach ganze Stämme aus Nomaden Ackerbauer geworden, während das Umgekehrte viel seltner Statt gefunden hat, wie in neuerer Zeit bei den aus Aegyptischen Fellâḥ's hervorgegangenen mächtigen Ḥuwaiṭât [1]) und im grauen Alterthum bei den aus Aegypten verdrängten Israeliten, die freilich auch so bald als möglich wieder feste Ansiedlungen einnahmen. Wo aber die Mehrzahl eines Stammes das Wandern mit den Heerden zu ihrer Hauptaufgabe macht, und wo die Beduinensitte auch bei den vereinzelten Ansiedlern überwiegt, da nennen wir den ganzen Stamm nomadisch. Solche Völkerschaften werden nun durch natürliche Vermehrung und durch Anschluss anderer Stämme und Stammestheile an sie

1) Vergl. Wallin im Journal of the geogr. Soc. Vol. 24 pg. 131. Ueberhaupt sind die Angaben Wallin's als des besten Kenners der neueren echten Araber für alle diese Verhältnisse ausserordentlich wichtig, womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass die Berichte Burckhardt's, Burton's, Wetzstein's u. A. m. darum nicht auch sehr zu berücksichtigen wären.

oft allmählich gross und mächtig, aber wenn ihnen dann wieder grosse Unglücksfälle begegnen, wenn sie durch Feinde decimiert oder aus den fruchtbarsten Weidegebieten vertrieben werden, dann wandert wohl ein Theil in ferne Länder aus, Andere werden gänzlich versprengt und schliessen sich fremden Stämmen an; oder es erheben sich einzelne Abtheilungen eines grossen Stammes über die andern, werden allein mächtig, und man hört bald nur noch ihren Namen, während der Name des ganzen Stammes untergeht. Solche Schicksale betreffen besonders die grossen kameelreichen Stämme, aber in geringerem Grade auch die mehr in den Gebirgen wohnenden und den sesshaften ähnlicheren, welche sich vornähmlich mit der Pflege des Kleinviehs abgeben [1]). Verschwindet nun ein solcher Beduinenstamm, so gehn gewöhnlich auch alle Spuren von ihm verloren. Dagegen lassen die fest angesiedelten Völkerschaften, auch wenn sie wenig zahlreich gewesen, im südwestlichen Asien oft unvergängliche Spuren ihres Daseins zurück, welche die, übrigens auch viel zähere, Existenz des Volkes noch lange überdauern. Kaum hat eine wirklich wissenschaftliche Untersuchung der Topographie Palästina's und der Semitischen Nachbarländer begonnen, so findet man eine alte Stadt nach der andern wieder, bald wirkliche Trümmer, bald nur blosse Namen, die, mehr oder weniger entstellt, vielleicht an einem kahlen Hügel, einer Quelle oder einem elenden Dorfe haften blieben, während das Andenken an den Wanderstamm gänzlich untergeht. Wo sind heute die grossen Stämme, die uns beim Beginn des Islâm's entgegentreten und deren Heldenkämpfe noch in tausend Liedern wiederklingen, welche uns der Eifer der alten Gelehrten und Schöngeister gerettet hat? Wo sind die ʿAbs, Fazâra, ʿÂmir, Sulaim und die andern grossen Qais-Stämme, wo die Asad und Kalb, wo die Tâglib und Bakr? Vielleicht findet sich noch hie und da in Arabien ein Rest von ihnen unter seinen alten Namen (wie die Hilâl und Salûl von den ʿÂmir), oder im fernen Afrika oder Mesopotamien tauchen die altberühmten Namen bei kleinen Bruchtheilen der Völker wieder auf. Und ebenso ging es früher den zahlreichen Stämmen,

1) Dergleichen Stämme sind z. B. in den Gebirgen von Mekka die dort seit wenigstens 1300 Jahren sitzenden Hudail und Fahm.

welche uns Ptolemäus und andere klassische Schriftsteller in Arabien nennen, und ebenso wird es dereinst wohl auch den jetzt blühenden Beduinenstämmen, wie den gewaltigen ʿAneze und den Ḥarb, gehn [1]).

Wir dürfen uns demnach nicht wundern, wenn auch die im Alten Testament erwähnten Wandervölker schon früh dasselbe Schicksal getroffen hat. Während die drei zunächst mit den Israeliten verwandten sesshaften Völker, Edom, Moab und Ammon, sich noch bis in die nachchristliche Zeit erhielten und ihre Namen zum Theil noch heute am Boden haften [2]), sehen wir die Nomaden an der Ost- und Südgränze Israel's entweder schon zur Zeit des A. T. nach und nach untergehn, oder sie sind doch schon völlig verschwunden, als der Islâm auftritt. Wir wollen die wichtigsten dieser Völker im Einzelnen etwas näher betrachten.

Einer der ältesten Namen solcher Nomaden ist *Ismael*. Dies ist wahrscheinlich ein heiliger Name, ähnlich wie Israel, mit welchem die, vielleicht nur religiöse, an irgend ein Heiligthum (etwa am Sinai?) geknüpfte, Einheit einer Reihe von weit aus-

---

1) Sehr lehrreich ist die Vergleichung der, freilich nicht vollständigen, Liste der jetzigen Beduinenstämme, welche uns Sprenger in der Zeitschrift d. D. M. Ges. XVII, 214 ff. giebt, mit den Verzeichnissen der alten Gelehrten aus den ersten Zeiten des Islâm's.

2) Moabiter und Ammoniter nach dem Exil erwähnt Neh. 13, 23. Und noch Justinus Martyr (dial. cum Tryph. 113) sagt ausdrücklich: καὶ Ἀμμανιτῶν ἐστι νῦν πολὺ πλῆθος. So halte ich auch die *Omani*, welche Plinius 6, 28 im Anfange des Kapitels erwähnt (§. 145 bei Sillig) für die Ammoniter. Josephus Antiq. 13, 135 rechnet die Moabiter zu den Arabern. Die Städtenamen Χαράχμωβα und Ῥαβάθμωβα (Ptol. 5, 16) sind bekannt, und letzterer Ort erhielt sich als Maâb bis in die neuere Zeit. Ebenso der Name ʿAmmân. Für den Namen Idumaea wäre es überflüssig noch besondere Stellen anzuführen. Der Untergang der Idumäer hängt mit dem der Juden zusammen, denen sie sich zuletzt angeschlossen hatten. Der völlige Untergang von Ammon und Moab als Völker trat wohl erst bei dem Erscheinen der Yemenischen Stämme Salîḥ und Ġassân in diesen Gegenden ein (etwa von 200 nach Chr. Geb. an). — Ich bemerke hier, dass ich die bekannteren Namen aus dem Alten Testament in den gebräuchlichen Lutherschen Formen gebe, während ich die weniger bekannten nach einem System umschreibe, das sich dem von mir für das Arabische angewandten anschliesst.

gedehnten Araberstämmen bezeichnet wird. Der Ausgang dieser Völker muss von der Nähe Aegyptens her sein, denn es ist doch sicher nicht ohne Bedeutung, dass die Wüste Paran (das Tîh) Gen. 21, 21 als Aufenthalt Ismael's genannt wird, dass ferner sowohl seine Mutter, wie seine Frau (Gen. 21, 21) für Aegypterinnen gelten [1]). Nun finden wir aber später die Söhne Ismael's (Gen. 25, 15—18 = 1 Chron. 2, 9—13), welche wir verificieren können [2]), östlich und südlich von Israel und dem Gebirge Seir, und ebenso kommt nach dem spätern Erzähler Gen. 37, 25 eine Ismaelitische Karawane von Gilead nach Aegypten. Wahrscheinlich haben die Ismaeliten, oder doch ein Theil von ihnen, einst in einem ähnlichen Verhältniss zu Aegypten gestanden, wie die Israeliten, und sind dann auf einem ähnlichen Wege durch die Sinaihalbinsel oder durch das Tîh in die östlichen und südlichen Wüsten gewandert, nur dass sie dann grösstentheils Wanderstämme blieben. Ein Theil von ihnen mag in der Sinaihalbinsel geblieben sein (vgl. Gen. 25, 18). An zwei andern Stellen wird auch der grosse Wanderstamm der Midianiter zu ihnen gerechnet, nämlich Gen. 37, 28, wo diese Zusammenstellung freilich erst dem spätern Erzähler angehört, der die Verse 25—27 und den Schluss von 28 zu den ursprünglichen Worten (v. 28 bis הבור) hinzusetzte, und Jud. 8, 24, während dies Volk sonst einer durchaus nicht weiter bekannten Völkerverbindung Ketura (Gen. 25, 1 = 1 Chron. 1, 32) zugewiesen wird. Aber schon zu David's Zeit erscheint der Name Ismael zum letzten Mal: eine Schwester des Königs ist mit einem Ismaeliter verheirathet (1 Chron. 2, 17), und, recht

1) Wenn Hagar eine Aegyptische *Magd* ist, so haben wir dies aus dem Pragmatismus der Hebräischen Sage zu erklären, und es bezeichnet schwerlich eine wirklich niedrigere Stellung der Ismaeliten.

2) Dies sind die Namen Yeṭûr (*Ἰτουραῖοι*), welche Strabo als räuberisches Gebirgsvolk auf dem Libanon und dem Haurângebirge kennt, also wie Wetzstein (Zeitschr. für allgem. Erdkunde N. F. VII, 198 f.) vermuthet, vielleicht die Väter der heutigen Drusen; ferner Têmâ und Dûmâ, höchst wahrscheinlich die schon im Alterthum wichtigen Orte Taimâ' (*Θαῖμα* Ptol. 6, 7) und Daumat-aljandal (*Δούμαιθα* Ptol. 5, 18), heute gewöhnlich Algauf genannt. — Dass die Zahl der Ismaelitischen Stämme gerade die heilige Zwölf ist, wie die der Israelitischen, spricht für die religiöse Bedeutung dieser Völkervereinigung.

bezeichnend, der Oberhirt der *Kameele* David's ist ein Ismaeliter אוביל (1 Chron. 27, 30), in dessen Namen man versucht ist ein Arabisches Appellativ أُبَل „Kameelhirt" zu sehen. Nun aber kommt der Name durchaus nicht wieder vor; denn wenn der sehr späte Psalmist 83, 7 lange nach dem Exil den Namen Ismael unter den Feinden seines Volkes aufführt, so gebraucht er da nur dichterisch den altüberkommenen Namen für ähnliche Völker, wie er auch das längst untergegangene Assur nennt [1]). Wir haben also anzunehmen, dass die Völkerverbindung, welche unter dem Namen Ismael bestand, sich schon früh auflöste. Wenn der Name dann später wieder bei den Arabern als mythischer Stammvater Muḥammed's und aller Stämme erscheint, welche sich von ʿAdnân oder Maʿadd (*Μααδηνοί* bei Procop. bell. Pers. 1, 19 und 20 recht passend im Gegensatz zu den *Ὁμηρῖται*, den Ḥimyar, welche einige Stämme von jenen beherrschten) herleiteten, so ist er dahin erst durch Jüdische Ueberlieferung aus dem A. T. gekommen.

Dagegen treten einige Stämme, die entweder zu den Ismaeliten gerechnet wurden oder ihnen doch nahe verwandt waren,

---

1) Der Name der Ismaeliten kommt dann noch Judith 1, 13 vor. Steph. Byz. hat seinen Namen *Ἰσμάηλα τῆς Ἀραβίας χωρίον* erst durch einen falschen Schluss aus dem ihm durch Josephus bekannten Gentilicium *Ἰσμαηλῖται* gewonnen, wie er ähnlich aus dem Namen *Σαρακηνοί* fälschlich eine Gegend *Σάρακα* erschliesst. (Natürlich kann der von Ptol. 6, 7 in Yemen angeführte Ort Sarakȳ nicht mit den Saracenen zusammenhängen). Da wir übrigens gerade von den Saracenen sprechen, so erlaube ich mir hier nebenbei die Bemerkung, dass die jetzt beliebte Ansicht, als bedeute ihr Name die „Oestlichen" الشَّرْقِيُّون = בני קדם schwerlich richtig ist. Die genaueren klassischen Schriftsteller kennen dies Volk als einen ganz bestimmten Stamm mit bestimmten Sitzen (z. B. auf der Sinaihalbinsel Ptol. 5, 16), und erst Spätere, wie Ammianus Marc., dehnen den Namen auf alle Bewohner der Syrischen Wüste und noch weiter aus. Nun ist aber doch nicht anzunehmen, dass die Araber sich selbst den Namen „die Oestlichen" gegeben hätten, sondern der Name müsste von Palästina ausgehen. Dann müsste aber, auch wenn die Wohnsitze des Stammes wirklich zu dieser Bedeutung passten, die Form nicht aus dem Arabischen, sondern aus dem Hebräischen, Griechischen oder dem Aramäischen erklärt werden, was nicht möglich ist. — Syrisch wird der Name von Bardesanes (2. Jahrh. nach Chr. Geb.) ܣܪܩܝܐ (Sarqâyê) geschrieben (Cureton, spicil. Syr. 16, lin. ult.).

mit der Zeit immer mehr hervor. *Kedar*, zuerst Gen. 25, 15 (= 1 Chron. 1, 25) als Sohn Ismael's aufgeführt, wird zur Zeit der Propheten und noch nach dem Exil mehrfach genannt und zwar meist mit Zusätzen, die ihn als ein echtes Wandervolk bezeichnen, welches in schwarzen Zelten (Cant. 1, 5) oder Nomadendörfern (Jes. 42, 11) wohnt, reich an Gross- und Kleinvieh (Ezech. 27, 21; Jes. 60, 7 aus dem Ende des Exil's; Jer. 49, 28 f.). Da solche Nomaden periodisch in weit entlegene Länder ziehn, und da die Israeliten eine natürliche Abneigung vor dem Nomadenleben hatten, so ist es begreiflich, dass sie als ein Volk genannt werden, unter dem zu leben der Verbannung in weiter Ferne gleich kommt (Jer. 2, 10; Ps. 120, 5 wahrscheinlich nachexilisch). Als ihre Wohnung wird Jes. 21, 13 ff. ziemlich deutlich das nordwestliche Arabien angegeben, wo die nach v. 16 f. offenbar zu ihnen gerechneten Dedaniten, welche Gen. 25, 3 zu den Kindern Ketura's zählt, nach Taimâ' flüchten. Noch zur Römerzeit muss der Stamm bestanden haben, da ihn Plin. 5, 11 unter dem Namen Cedrei nennt, aber der Islâm fand ihn nicht mehr vor. Wie so viele noch den Griechen und Römern bekannte Völkerschaften war er wohl vorher von dem Strom der Yemenischen Völker verschlungen.

Der Gen. 5, 15 (= 1 Chron. 1, 29) als „Erstgeborner Ismael's" d. h. als, wenigstens in alter Zeit, mächtigster oder angesehenster Stamm (ähnlich wie Ruben bei den Israeliten) genannte und darum auch Gen. 28, 9; 36, 3 besonders erwähnte Stamm *Nebajoth* kommt nur noch Jes. 60, 7 neben Kedar vor als reich an Widdern in einer poetisch-prophetischen Stelle aus dem Schluss des Exils, welche es noch etwas zweifelhaft lässt, ob hier von einem damals noch existierenden Volk gesprochen wird. Möglich ist es freilich, dass dieser Stamm später wieder in dem berühmten Volk der Nabataei auftritt. Doch davon unten Mehr.

Als Namen eines mächtigen Wanderstammes haben wir den der *Hagriter* (הגרים, הגריאים). Es liegt zu nahe, diesen Namen mit dem der Mutter Ismael's Hagar [1]) zusammenzuhalten,

1) Der Name, eigentlich „Gehege" oder „Stadt" bedeutend (vergl. das Aethiopische und Himyarische *hagar* „Stadt"), kommt allerdings auch an verschiedenen Stellen Arabiens als Städtename vor.

wenn wir auch nicht im Stande sind, das, vielleicht mit der Zeit wechselnde, Verhältniss der durch die Namen Ismael und Hagar bezeichneten Völkerschaften zu einander genauer zu erklären. Denn dass die Hagriter nicht geradezu einen Theil der Ismaeliter bildeten oder umgekehrt, sieht man aus 1 Chron. 27, 30 f., wo ein Hagriter als Hirt des Kleinviehs einem Kameelhirten von Ismael gegenübergestellt wird. Man wende nicht ein, dass das späte Buch der Chronik keine Sicherheit über solche Dinge des Alterthums gäbe, denn diese Angabe steht in einer der alten Listen, aus welchen der Chronist einen grossen, und vielleicht den werthvollsten, Theil seines Werkes zusammengestellt hat. Der Chronist erwähnt dann noch zweimal die Hagriter in Berichten, die ihrem Wesen nach glaubwürdig sind, wenn in der zweiten Nachricht auch starke Uebertreibungen vorkommen. Nach 1 Chron. 5, 10 eroberten die Rubeniter das Gebiet der Hagriter *östlich von Gilead*, also am Saum der Syrischen Wüste, und nach 1 Chron. 5, 19—22 kämpften sie glücklich mit ihnen, den Ituräern und zwei anderen uns unbekannten Stämmen, von denen der eine Gen. 25, 15 = 1 Chron. 1, 31 auch als Sohn Ismael's vorkommt, eroberten ihr Land und machten fabelhafte Beute. Hagriter werden dann noch Ps. 83, 7 als Feinde Israel's genannt. Und dasselbe Volk sind ohne Zweifel die Ἀγραῖοι, welche Ptol. 5, 18 im Binnenlande neben den Batanäern (Basan) wohnen lässt, also ganz in denselben Gegenden, in welchen die Chronik die Hagriter kennt. Auch Eratosthenes (Strabo XVI, p. 767 Cas. und danach Steph. Byz. s. v.) nennt sie, ferner Plinius 6, 28 als Agraei oder Agrei und dessen Zeitgenosse Dion. Perieg. v. 956 als Ἀγρέες, welchen Namen der Uebersetzer Priscian beibehält, Avienus in Agreni verändert. Dann verschwindet dies den Muslimen ganz unbekannt gebliebene Volk wie die Kedariter, denn die Bezeichnung der Muslime als Agareni im Mittelalter ist erst aus der Bibel genommen und von Hagar, Ismael's Mutter, abgeleitet, wie jene von den Juden ähnlich ישמעאלים genannt wurden.

Endlich sehen wir noch ein mächtiges Wüstenvolk verschwinden, das der *Midianiter*. Nach einigen Stellen des Buches Exodus scheint es, dass dieser Stamm Niederlassungen im Süden der Sinaihalbinsel hatte. Denn wenn Moses die Heerden des Priesters von Midian an den Horeb treibt (Exod. 3, 1), so

ist das wohl nicht anders zu verstehn, als dass der Erzähler wenigstens voraussetzte, dass damals die Sinaihalbinsel zu den Wohnsitzen der Midianiter gehört hätte. Dann muss man annehmen, dass die Edomiter ihre Wohnsitze damals nicht bis nach Aila ausdehnten, und dass daher eine Verbindung der Midianitischen Gebiete auf der Halbinsel mit den östlich gelegenen Hauptsitzen an der Nordspitze des Ailanitischen Meerbusens offen stand, wie ja auch die Israeliten auf diesem Wege das Edomitische Gebiet umzogen. Aber wenn wir bedenken, dass nach genaueren Berichten der Schwiegervater des Moses ein Keniter war (Jud. 1, 16; 4, 11) [1]), dass die Israeliten nicht auf der Halbinsel, dagegen sofort, nachdem sie östlich vom Gebirge Seir erschienen, mit den Midianitern feindlich zusammenstiessen (Num. 31, 2 ff. vgl. Cap 25; in der Geschichte Bileams Cap. 22 ff. ist nach und nach der Name der später als feindliches Volk mehr bekannten Moabiter an die Stelle Midians getreten, dessen Name aber doch nicht ganz unterdrückt ist, siehe 22, 4), so wird jene Angabe wieder sehr zweifelhaft. Oestlich vom Gebirge Seir mögen die Gen. 25, 4 (= 1 Chron. 1, 33) einzeln aufgezählten Stämme der Midianiter weit und breit umhergezogen sein. So heisst es denn, dass die Söhne Ketura's, zu denen sie gehören, in's ארץ קדם „das Ostland" d. i. die Syrische Wüste, gezogen seien (Gen. 25, 6). Diese „Ostländer" בני קדם werden Jud. 6, 3, 33; 7, 12 noch von den Midianitern unterschieden, aber 8, 10 werden diese mit zu jenen gerechnet. Bei einem so unbestimmten Namen ist ein solches Schwanken leicht erklärlich [2]). Wenn sie Jos. 13, 21 als unter dem Amoriterkönig Sihon von Gilead stehend vorkommen, so ist das eine ähnliche Vermischung wie in der Geschichte Bileams, von der der ältere Bericht Num. 31, 8 Nichts weiss. Eine Midianitische Karawane zieht Gen. 37, 28a bei Sichem vorbei nach Aegypten, ohne dass im *ursprünglichen* Texte gesagt wäre, woher sie gekommen. Die, wenn auch nicht streng geschichtliche, Verbindung, in welche man, wie wir eben sahen,

---

1) Vergl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel II, 59.

2) בני קדם als Bezeichnung von Bewohnern der östlichen Wüsten finden wir noch Jes. 11, 14; Jer. 49, 28; Ezech. 25, 4, 10; Hiob 1, 3; 1 Reg. 5, 10. Dasselbe bedeutet vielleicht קדמני Gen. 15, 19.

die Midianiter mit Moab und den transjordanischen Amoritern setzt, deutet auf ihre Sitze in der Nähe von Gilead und Moab. So wird denn auch eine Schlacht zwischen Midian und Edom im Gebiete der Moabiter (Gen. 36, 35 = 1 Chron. 1, 46) erwähnt, das wir als zwischen beiden feindlichen Völkern liegend anzusehen haben. Aus der Stelle 1 Reg. 11, 18, wo מָרָן eine feste Ansiedlung zu bedeuten scheint, folgt nichts Bestimmtes für die Lage derselben. Der grösste Zusammenstoss von Midianitern mit Israeliten fällt in die Heroenzeit dieser, die s. g. Richterperiode (Jud. 6 ff.; darauf zurückgewiesen schon Jos. 10, 26 und dann Ps. 83, 10, 12). Die in jenen Ländern so alte und immer wieder neue Bedrückung und Ausplünderung der Landbauer durch die Wüstenvölker, von der uns auch Strabo (XVI, pg. 755 Cas.) erzählt (vergl. Josephus, Antiq. 16, 9), und welche immer da eintritt, wo nicht eine kräftige Regierung oder das feste Zusammenhalten der Angegriffenen sie zurücktreibt, so dass sie heute, wo Beides fehlt, auf den höchsten Grad gestiegen ist und die blühendsten Länder zu Einöden gemacht hat; diese Bedrückung war schon damals ausserordentlich geworden, als sich die einzelnen Theile des in Kanaan angesiedelten Volkes immer mehr von einander abgesondert hatten. Die kecken Midianiter und andere Wüstenvölker drangen raubend und zerstörend über den Jordan bis gegen die Meeresküste vor, bis endlich Gideon seinen Stamm gegen sie aufbot, und sie nach einem längern Kriege in mehreren Schlachten, deren Lokal immer weiter gegen Osten hin fällt, und woran immer mehr Israeliten Theil nahmen [1]), völlig besiegt

1) Vergl. die Ausführung Ewald's, Gesch. II, 499 ff. Die Namen der Midianiterfürsten זְאֵב und עֹרֵב könnten geschichtlich sein, obgleich es immer wahrscheinlicher ist, dass die Namen der beiden raubsüchtigen Thiere „Wolf" und „Rabe" erst vom Hebräischen Volke den Führern dieser Räuberschwärme gegeben seien. Aber die Namen der beiden andern Fürsten זֶבַח und צַלְמֻנָּע sind sicher keine wirkliche Benennungen. Der eine bedeutet „Gemetzel", der andere „Schatten (d. h. nach dem bekannten Bilde „Schutz" oder „Gnade") ist versagt"; es frägt sich nur, ob diese Namen aktiv oder passiv zu deuten sind, d. h. ob man damit die mitleidlos Würgenden oder die, als sie einmal gefangen genommen waren, ohne Gnade Hingeopferten bezeichnen wollte (Jud. 8, 18—21).

wurden. Hier treten sie durchaus als die räuberischen Bewohner der Syrischen Wüste auf. Nach diesem Kampf sehen wir sie nicht wieder thätig in die Geschichte eingreifen. Erwähnt werden noch die Lederzelte (יריעות) ihres Landes, welche sie als Nomaden kennzeichnen (Hab. 3, 7), und am Ende des Exils kommen in der schon citierten Stelle Jes. 60, 6 noch die „jungen Kameele von Midian und 'Êfâ" (dies ist nach Gen. 25, 4 = 1 Chron. 1, 33 ein Zweig der Midianiter) vor, aber dann hören wir von dem Volke Nichts mehr [1]). Allein ihr Name ist dennoch nicht völlig verschwunden. Die an der Küste des rothen Meeres liegende Stadt *Μοδιανα* (66° 40′ O. L. 27° 45′ N. B.; was nach den sonstigen Ortsbestimmungen nicht weit vom heutigen Muwailih liegen kann) und die Binnenstadt *Μαδιάμα* (68° O. L. 28° 15′ N. B.), welche uns Ptolemaeus 6, 7 nennt, scheinen beide den Namen des Volkes zu enthalten, von dem also ein Theil hier feste Wohnsitze eingenommen haben muss. Vielleicht entspricht eine von ihnen der Niederlassung, von welcher an einigen Stellen des Exodus und 1 Reg. 11, 18 die Rede zu sein scheint; die erstere der beiden Städte ist dann wohl auch dieselbe, welche noch die Arabischen Geographen als Madyan kennen, ein Name, der allerdings heut zu Tage nicht mehr lebendig ist.

Wir haben bis jetzt einer Reihe von Völkern ihre Wohnsitze anzuweisen gesucht. Man wird freilich finden, dass diese Bestimmungen nicht sehr scharf sind, und dass mehrere von ihnen ungefähr in dieselbe Gegend gesetzt werden. Aber bei den wenigen Anhaltspunkten, welche wir für unsere Bestimmungen haben, darf das nicht befremden, zumal bei Wandervölkern, deren Gebiete sich oft sehr durch einander schieben, wenn gewiss auch in jenen alten Zeiten gerade wie jetzt und wie vor 1200 Jahren, jeder Stamm seine ganz bestimmten Weidegebiete gehabt hat, die freilich in verschiedenen Jahreszeiten sehr weit aus einander gelegen haben können. So wenig es möglich ist, die Gebiete der jetzigen Beduinenstämme, auch

1) Erwähnt werden sie noch Judith 2, 16. Steph. Byz. hat seine *Μαδιηνοί* oder *Μαδιανῖται*, wie alle dergleichen Namen, erst aus Josephus. Diese Werke schöpfen natürlich alle nur aus dem A. T., wie es auch uns vorliegt.

wo sie uns, wie zum Theil in der nördlichen Wüste, genauer bekannt sind, chartographisch einfach darzustellen, so wenig wäre das bei den Stämmen aus der alttestamentlichen Zeit möglich, auch wenn wir über ihre Weidegebiete und Wanderzüge viel genauer unterrichtet wären, als wir es sind. Das Gebiet der Nomaden, namentlich derer, welche Kameele halten, wechselt stark mit der Jahreszeit, und ausserdem treffen im Lauf der Jahrhunderte die ganzen Gebiete auch grosse Veränderungen, da sich die mächtigen Stämme auf Kosten der schwächeren ausdehnen oder grosse Auswanderungen vor sich gehn.

Alles, was wir bis jetzt durchgenommen haben, sollte hauptsächlich nur dazu dienen, uns bei der Untersuchung über das Volk behülflich zu sein, mit dem wir uns hauptsächlich beschäftigen wollen, die *Amalekiter*. Wir müssen den Mangel positiver Angaben durch Analogien zu ergänzen suchen, welche wir aus den Berichten über die heutigen Zustände jener Länder den genaueren Angaben der alten Arabischen Schriftsteller über die Stämme ihrer Zeit und den Andeutungen des A. T. über andere Völker dieser Gegenden gewinnen.

Die Amalekiter müssen ein sehr altes Volk sein. Beim ersten Auftreten der Israeliten treffen sie mit diesen feindlich zusammen; hartnäckige Kämpfe müssen mit ihnen geführt sein, welche zu einer furchtbaren Erbitterung gegen sie führten, wie kaum gegen ein anderes Volk, aber schon sehr früh gehn sie bei diesen Kämpfen zu Grunde.

Alle Angaben über die Sitze der Amalekiter führen uns auf die Sinaihalbinsel und die nördlich davon gelegene Wüste: nur zwei alte Stellen, die sich glücklicher Weise gegenseitig erläutern, erwähnen den Namen des Volkes beiläufig als im Innern Kanaan's haftend. Dies sind die Worte des Deboraliedes Jud. 5, 14: „von den Efraimiten, deren Wurzel in Amalek ist" und Jud. 12, 15: „und ʿAbdôn der Sohn Hillēl's von Pirʿāthôn starb und ward begraben in Pirʿāthôn im Lande Efraim auf dem Gebirge (oder „Berge") des Amalekiters" [1]). Der letzte Ort ist jetzt unter dem Namen Ferʿata nicht weit W. S. W. von Nâbulus (Sichem) und fast südlich von Samaria wiedergefunden

1) Das Hebräische setzt das Gentilicium bekanntlich gern im Singularis statt im Pluralis. In andern Sprachen würde man sagen „der Amalekiter".

(Robinson, Neuere Bibl. Forschungen in Palästina S. 175). Beide Stellen stimmen also darin überein, dass das Gebirge Efraim oder ein Theil desselben im eigentlichen Gebiet des Stammes Efraim früher von den Amalekitern seinen Namen gehabt habe, woraus zu folgern ist, dass hier einst Amalekiter gewohnt haben. Aber da von diesen sonst keine Spur im Innern Kanaans erhalten ist, so waren sie wohl schon vor der Eroberung des Landes durch die Israeliten verdrängt, oder dieser Theil des Volkes ward doch gleich in der ersten Zeit der Eroberung vertilgt, so dass sich das Andenken an diese Ereignisse zur Zeit, da die Berichte über die Eroberung abgefasst wurden, schon gänzlich verloren hatte. Ob die Amalekiter nun einst in Kanaan ihren Hauptsitz gehabt hatten und etwa durch die Kanaaniter und Amoriter von dort in die südlichen Wüsten gedrängt waren, oder ob jene Amalekiter auf dem Gebirge Efraim nur ein abgerissener Zweig des ganzen Volkes waren, darüber lässt sich jetzt Nichts mehr entscheiden.

Alle andern Stellen, aus denen wir überhaupt Etwas auf die Sitze der Amalekiter schliessen können, zeigen sie uns auf der Sinaihalbinsel, in der Wüste Tîh (Paran) und den südlichen Theilen der Stämme Juda und Simeon, also da, wo jetzt die Teyâhâ und einige andere Beduinenstämme umherstreifen. „Das Gefilde der Amalekiter" bei Kades, in welchem sie nach der sagenhaften Erzählung Gen. 14, 7 zur Zeit Abraham's, als noch die später von den Edomitern verdrängten Horiter auf dem Gebirge Seir wohnten (v. 6), von den Königen des Ostens geschlagen wurden, bildet den nördlichen Theil des Tîh; denn wenn die Lage von Kades auch noch nicht sicher ermittelt ist, so lag es doch jedenfalls nahe westlich vom Nordende des Gebirges Seir, und da das Gebiet der Amoriter (v. 7) bei Engedi am todten Meere daneben besonders genannt wird, so bleibt uns für das Gefilde nur die Ausdehnung nach West und Süd von Kades.

Kaum waren die Israeliten in die Gegend des Sinai gekommen, so hatten sie mit den Amalekitern zu kämpfen (Exod. 8, 8—16). Rĕfîdîm, wo dieser Kampf Statt fand, ist jedenfalls nicht weit nördlich vom Hauptpunkt des Sinaigebirges zu suchen. Der Gedanke liegt nahe, dass die Israeliten damals vorhatten, queer durch die Halbinsel nach Norden zu gegen Kanaan vor-

zurücken, und dass sie durch den Widerstand der in diesen Gegenden hausenden Amalekiter davon abgeschreckt wurden, wenn diese auch im Kampfe überwunden sein mochten. Wie dem aber auch sei, seit jener Zeit setzte sich der bitterste Hass gegen die Amalekiter bei den Israeliten fest; der Krieg gegen Amalek war nach dem offenbar uralten Spruch v. 16 ein heiliger Krieg und sollte „von Geschlecht zu Geschlecht dauern." Aus der ganzen Weise der Erzählung scheint es mir hervorzugehn, dass in den Zeiten der älteren Könige, in welche wir die Redaktion der Erzählung zu setzen haben, die Verheissung „dass das Andenken Amalek's vertilgt werden sollte" (v. 14), schon im Wesentlichen erfüllt war. Dieser Kampf wird noch erwähnt Deut. 25, 17—19 (und Judith 4, 13 Lat. Text).

„Amalek wohnt im Süden" (נגב), sagen die nach Kades rückkehrenden Kundschafter (Num. 13, 29). Da dieser „Süden" Kanaans vom Gebirge der Amoriter, Hethiter und Jebusiter unterschieden wird, so bleibt uns wieder nur der nördlichste Theil der Tîh oder der südliche resp. südwestliche von Juda übrig. Dasselbe Gebiet wird Num. 4, 25 „das Thal" oder die „Vertiefung" genannt. Als die Israeliten hier in der Wüste westlich von Seir um den Mittelpunkt Kades herum lange Zeit nomadisierten, geriethen sie mit den Amalekitern in Kämpfe, wie das bei zwei Nomadenvölkern, deren eines dem andern die Weiden verkürzt, nicht zu vermeiden ist. Es vermischen sich aber in den Berichten die Erinnerungen an die Kämpfe mit den Kanaanitern, in deren Land die Israeliten von Süden her einzudringen suchten, mit denen an die Amalekitischen Streitigkeiten. Die Israeliten werden nach der Erzählung von den Amalekitern und den auf dem Gebirge wohnenden Amoritern zugleich bis Hormā zurückgeschlagen (Num. 14, 45). Als Folge dieses vereitelten Versuches ist es anzusehn, dass sie sich nach Süden wenden, um das Gebirge Seir herumziehn und dann von Osten her in Kanaan eindringen. Das Deuteronomium 1, 44 nennt bei dem Kampfe um Hormā bloss die Amoriter, was besser zu den sonstigen Angaben stimmt; aber die älteren Berichte in Num. 14, bei denen stets Amalekiter und Kanaaniter (deren Name als der allgemeinere, auch die Amoriter umfassen kann) zusammen genannt werden (v. 25; 43; 45), bedeuten

doch jedenfalls so viel, dass Israel in diesen Gegenden auch mit Amalek zu kämpfen hatte [1]).

Wenn die Amalekiter in der Zeit, in welcher die Israeliten einer festen Staatseinheit entbehrten, gewiss wiederholt mit anderen Feinden das Volk befehdeten (siehe unten), so war es eine der ersten Aufgaben der Könige, welche Israel als politische Macht wiederherstellten, sie zu züchtigen. So zieht denn Saul bald nach seinem Regierungsantritt gegen die Amalekiter, um einen *Vernichtungskrieg* gegen sie zu führen, der ihm auch gelingt (1 Sam. 15). Er nimmt den König Agag gefangen und schlägt sie „von Hawîlā bis Sûr, welches gegenüber Aegypten liegt" (v. 7). Die westliche Grenze ist deutlich; man könnte nun annehmen, dass Hawîlā einen östlichen Punkt der Wüste Tîh bedeute, aber dies ist unmöglich, da Gen. 25, 18 dieselbe Grenzbestimmung viel weiter ausgedehnt ist. Nach letzterer Stelle ist Hawîlā offenbar ein Ort viel tiefer in Arabien, ohne dass wir jedoch im Stande wären, seine Lage näher zu bestimmen [2]). Aber diese ganze Bestimmung scheint ebenso eine Uebertreibung zu sein, wie die Angabe, dass Saul mit 210000 Mann gegen sie gezogen sei (v. 4) [3]). Das Siegeszeichen er-

---

1) Uebrigens ist der günstige Kampf gegen die Kanaaniter von Arâd bei Hormā Num. 21, 1 ff. gewiss eigentlich mit dem im Text besprochenen identisch, zumal da die Israeliten dieser Erzählung zufolge nach der Schlacht gen Süden ziehn, was bei einem wirklichen Siege undenkbar ist. Später wird Hormā unter den Eroberungen Josua's aufgeführt Jos. 12, 14 und als von Juda und Simeon erobert genannt Jud. 1, 17 (wo auch der frühere Name Sĕfat angegeben wird und dieselbe Erklärung der späteren Benennung, wie Num. 21, 3 vorkommt). Die Stadt wird zu Simeon gerechnet Jos. 19, 4; 1 Chron. 4, 30, zu Juda Jos. 15, 30. Aus dem Allen erhellt ihre ungefähre Lage, wenn es auch nicht sicher ist, dass sie dem heutigen Sufah entspricht.

2) Die beliebte Zusammenstellung mit Chaulân in Yemen (von dem aus Chaulân bei Damask wohl erst seinen Namen bekommen hat; vergl. Wetzstein in der Zeitschr. für allgem. Erdkunde N. F. 7, 300) ist mir sehr zweifelhaft. Man könnte an die *Χαυλοταῖοι* denken, die Nachbaren der Nabatäer und Agräer (Strabo XV, S. 767 Cas. nach Eratosthenes), vergl. Dionys. Perieg. v. 955 *Χαυλασιοί*, ein Name, den die Paraphrasten und Scholiasten zum Theil arg entstellen.

3) Nach dem ursprünglichen Text des verderbten Verses waren es vielleicht noch mehr. Hinter 10000 ist wohl פרשים ausgefallen, und dann

richtete Saul auf dem Judäischen Karmel (v. 12), welcher durch Robinson unter dem Namen Kurmul, 3 Kameelstunden S. S. O. von Hebron, wieder entdeckt ist (Bibl. Researches II, 193 ff.). Dies Siegeszeichen wird doch wohl auf dem Hauptschlachtfelde errichtet worden sein, und die Annahme, dass das räuberische Volk so weit nördlich vorgedrungen sei, hat nichts Auffallendes. Merkwürdig ist, dass uns in diesem Bericht (v. 5) „die Stadt Amalek's" genannt wird. So weit alle Angaben von der ältesten bis zur neusten Zeit reichen, ist das Tîh stets ein Land gewesen, welches in seiner grössten Ausdehnung zum Anbau unfähig war, und dadurch waren wir gleich zu der Annahme berechtigt, dass die Amalekiter, wie die heutigen Teyâhâ, Beduinen gewesen. Aber die Erwähnung der Stadt, unter der wir uns freilich nur ein etwas befestigtes Dorf zu denken brauchen, und ebenso der Umstand, dass sie Rinder besassen (v. 3, v. 9. vergl. 1 Sam. 27, 9), welche in jenen Ländern nur bei einer sesshaften Lebensweise gehalten werden können, deuten darauf hin, dass wenigstens ein Theil von ihnen sich an irgend einer Oase [1]) angesiedelt hatte. Bei der Zähigkeit, mit der sich die Namen von festen Ansiedlungen im Semitischen Morgenlande erhalten, wäre es nicht unmöglich, dass ein glücklicher Reisender irgendwo in dem fast noch ganz unerforschten Tîh oder in dem stellenweise fruchtbaren Süden der Halbinsel einmal einen Namen entdeckte, der an das längst untergegangene Volk erinnerte.

Auf den Vertilgungskrieg Saul's gegen Amalek wird hingedeutet 1 Sam. 14, 48 und geradezu zurückgewiesen 1 Sam. 28, 18.

Aber vernichtet war damit das Volk noch nicht. Als David in Ziklag im südlichen Philisterlande war, machte er verheerende Züge gegen die Amalekiter und zwei uns sonst unbekannte kleine Völker, die Gĕsûr (nicht zu verwechseln mit dem Aramäischen Volke gleichen Namens im N. O.) und die גזרי oder nach anderer Lesart גרזי. Diese drei Völker heissen hier „die Ureinwohner [2]) des Landes in der Richtung nach Sûr bis

wäre noch die nicht namhaft gemachte Zahl der Judäer hinzuzufügen. Vielleicht ist auch die Ortsbestimmung in v. 7 verderbt. Siehe weiter unten.

1) Oder in Wâdî Fairân?

2) Wenn der Text richtig ist, so kann er nur so aufgefasst werden

nach Aegypten hin" (1. Sam. 27, 8 f.). Das Lokal ist hier also ganz entschieden die östlich an Aegypten stossende Wüste. Auch dass David vorgeben konnte, er hätte den Süden Juda's verheert (v. 10), passt zu dieser Ortsbestimmung.

Von einem dieser Züge David's gegen die Amalekiter haben wir noch einen genauen Bericht (1 Sam. cap. 30). Dies Volk plündert die Südgegend (Negeb) Juda's (v. 14) und der Kreter (ebend.) d. h. der Philister und verheert Ziklag in David's Abwesenheit, schleppt auch viele Beute und Gefangene mit sich. Er kommt zurück, verfolgt sie mit nur 600 Mann, von denen er noch 200 bei dem nicht näher zu bestimmenden Bache Bes'or zurücklässt und trifft nach kurzer Zeit, durch einen wegen Krankheit von seinem Amalekitischen Herrn zurückgelassenen Aegyptischen Sklaven geführt, auf die Amalekiter, welche sich „essend, trinkend und feiernd mit aller grossen Beute, die sie aus dem Philisterlande und aus dem Lande Juda genommen hatten" (v. 16), über das Gefilde zerstreut haben. Er überfällt sie und schlägt sie gänzlich, jagt ihnen allen Raub ab und richtet ein grosses Blutbad an, so dass sich nur 400 junge Männer auf ihren Kameelen retten (v. 17). Diese ganze Erzählung trägt in ihren wesentlichen Zügen das Gepräge grosser Treue. Das Schlachtfeld kann nicht weit von Ziklag gewesen sein. Der Raubstamm, der aus der Wüste in das angebaute Land eingebrochen war, ist, wie vorauszusetzen, nicht sehr zahlreich; denn für so überlegen wir auch die 400 Männer David's über die ungerüsteten Feinde ansehen mögen, so dürfen wir doch das Missverhältniss der Zahlen nicht zu hoch spannen. Solche kleine Zahlen bieten viel mehr Gewähr ihrer Genauigkeit, als die Hunderttausende, mit denen z. B. Saul das Volk bekämpft haben soll, das in seinen Wüsten nie sehr zahlreich gewesen sein kann. Dieser Zug David's wird noch erwähnt 2 Sam. 1, 1.

Die nur beiläufig erwähnten Züge David's gegen dies Volk nach seiner Thronbesteigung (siehe unten) scheinen dasselbe

---

(Ewald, Gesch. I, 310), aber freilich leidet der Text der Bücher Samuel an starken Verderbnissen. Vielleicht ist auch die Stelle 15, 7 durch einen blossen Gedächtnissfehler eines alten zu eilfertigen Schreibers nach Gen. 25, 18 entstellt.

fast ganz aufgerieben zu haben. Nun erklärt es sich, dass sich die Reste der Amalekiter, um sich zu sichern, einem stärkeren Volke anschlossen, und so erscheint denn Amalek als ein Theil der Edomiter. Ich will diese Erklärung durchaus nicht für sicher ausgeben; es kann sich ja schon seit alter Zeit ein Theil der Amalekiter mit Beibehaltung seines Namens den Edomitern angeschlossen haben, aber die ganzen Verhältnisse machen unsere Erklärung wahrscheinlich. So kennt denn die Geschlechtsliste der Edomiter Amalek als Enkel Edom's freilich nur von einem Kebsweibe d. h. also wohl in nicht gleichberechtigter Stellung (Gen. 36, 12 vergl. 16 = 1 Chron. 1, 36). Dass dies Kebsweib v. 22 (= 1 Chron. 1, 39) als Tochter Seir's des Horiters erscheint, deutet wohl auf eine Vermischung mit den vor-edomitischen Ureinwohnern. Doch kommt der Name dieser Mutter (d. h. dieses Geschlechts) an einer ehrenvollen Stelle vor v. 40 (= 1 Chron. 1, 56 vergl. v. 36, wo in der Chronik die Worte Gen. 36, 12 falsch zusammengezogen sind).

Und so vertilgten 500 Simeoniten „den Rest der Entkommenen Amaleks" im Gebirge Seir (1 Chron. 4, 42 f.). Man setzt dies Ereigniss gewöhnlich in die Zeit Hiskia's, was aus v. 41, wo von einem ganz anderen Ereigniss die Rede ist, keineswegs folgt. Aber da es heisst, die Simeoniten wohnten „bis auf den heutigen Tag" an der Stelle dieser Amalekiter im Gebirge Seir (v. 43), so muss dieser kurze Bericht, den der Chronist wörtlich nach seiner Weise aufnahm, schon vor dem Exil niedergeschrieben sein; denn zur Zeit des Chronisten wohnten umgekehrt Edomiter im Lande Simeon's. Auf jeden Fall haben wir hier die *ausdrückliche* Erklärung, dass damals von einem kleinen Haufen Israeliten der letzte schwache Rest des alten Erbfeindes gänzlich vernichtet und damit Exod. 16, 14 buchstäblich ausgeführt ist. Und wir finden denn auch in keiner späteren Stelle des A. T. die Amalekiter als ein noch vorhandenes Volk erwähnt.

Es bleibt uns nur noch übrig, die Stellen anzuführen, in welchen Amalek bloss beiläufig ohne irgend eine Angabe seiner Wohnsitze genannt wird. Der Spruch Bileam's 4, 20, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht lange vor der eben erwähnten Ausrottung der letzten Amalekiter gedichtet, nennt Amalek allerdings „den Erstling der Völker", was sich entweder als das

„mächtigste", oder als das „älteste Volk" fassen lässt; aber er fügt hinzu: „sein Ende wird zur Vernichtung führen." Der Name des grimmigen Feindes, der den eine Heimath suchenden Israeliten entgegen getreten, war dem Dichter überkommen, und er konnte ihn nicht gut auslassen, aber da das Volk zu seiner Zeit keine Bedeutung mehr hatte, so ist der Spruch so kurz, weist nur auf die alte Macht desselben und den bevorstehenden Untergang hin und das kleine Volk der Keniter wird eingehender besprochen (v. 21 f.). Doch ist zu bemerken, dass schon in v. 7 eine Hinweisung auf Amalek liegt, wenn Bileam sagt, Israel's König solle höher sein, als Agag d. h. als der König den Amalekiter (1 Sam. 15).

Im Buch der Richter werden die Amalekiter nebenbei mehrmals als Verbündete von Feinden Israel's genannt. Es war dem letzten Verfasser dieser Berichte wohl eine dunkle Kunde davon überliefert, dass jenes Volk in der Zeit vor der Königsherrschaft die Israeliten öfter auf eine ähnliche Weise, wie die 1 Sam. 30 geschilderte, beraubt hatte, ohne dass er darüber Genaueres wusste. So verbindet er die Amalekiter denn mit anderen Feinden, aber so beiläufig, dass die Weglassung des Namens die Erzählung selbst gar nicht ändern würde. Sie erscheinen als Bundesgenossen der Midianiter Jud. 6, 3, 33; 7, 12, aber ohne irgend besonders hervorzutreten, während gewöhnlich in diesen Kapiteln die Midianiter und ihre Fürsten allein genannt werden. Dass sie damals im strengsten Sinne *zugleich* mit den Midianitern gegen Israel gekämpft hätten und in derselben Schlacht überwunden wären, halte ich für sehr unwahrscheinlich. Ebenso werden sie beiläufig als zugleich mit den Ammonitern durch den König von Moab gegen Israel aufgeboten genannt (Jud. 3, 13). In einer spätern Stelle werden sie kurz unter den von Israel besiegten Feinden aufgezählt (Jud. 10, 12).

Unter den von David nach seinem Regierungsantritt besiegten Völkern nennt sie die Stelle 2 Sam. 8, 12 (= 1 Chron. 18, 11). Es ist sehr zu bedauern, dass wir von diesen Kriegen David's gegen das Volk, welche offenbar ihren gänzlichen Untergang herbeiführten, gar keine näheren Berichte haben.

Einen einzelnen Amalekiter haben wir noch 2 Sam. 18, 13. Nach v. 13 ist er der Sohn eines Amalekitischen Gêr d. h. eines Mannes, des sich als Schützling (جار) unter den Israeliten nie-

dorgelassen hat. Ich will nicht entscheiden, ob es geschichtlich ist, dass der König Saul von der Hand eines Mannes aus dem Volke, das er so scharf gezüchtigt, gefallen ist, oder ob wir hierin einen sagenhaften Zug zu sehen haben, der um so wirksamer angebracht ist, als David, da sich der Amalekiter als Mörder Saul's bei ihm meldet, gerade von einem siegreichen Zuge gegen die Amalekiter heimkehrt (v. 1).

Bloss poetisch wird, wie Ismael (v. 7) und Assur (v. 9), Amalek noch in dem sehr späten Psalme 83, 8. als Name eines argen Feindes genannt. Natürlich folgt aus der Erwähnung dieses alten Erzfeindes so wenig, dass Amalek damals noch ein wirklich vorhandenes Volk war, wie sich aus dem Umstande, dass in der Erzählung von Esther der Hauptbedränger Israel's, Haman, ein Agagite d. h. ein Abkömmling des feindseligen Königsgeschlechts ist (Esth. 3, 1), ergiebt, dass sich wirklich die Familie der alten Könige von Amalek bis in die Perserzeit erhalten habe [1]).

Höchst unpassend setzen die LXX 2 Sam. 10, 6, 8 Amalek für מעכה.

Die klassischen Schriftsteller können natürlich von den Amalekitern Nichts mehr wissen. Steph. Byz. hat seine ungenaue Notiz Ἀμαληχῖται ἔθνος Ἑβραϊκόν (d. h. ein Volk, das im Hebräischen vorkommt), wie alle ähnlichen aus Josephus. Wenn dieser Antiq. II, 1, 2 Ἀμαληχῖτις einen Theil von Idumaea nennt, ihnen Gobolitis (גְּבָל Ps. 83, 8; heutzutage Jibâl d. i. das nördliche Ende des Seirgebirges, früher wohl noch weiter südlich auf einen Theil der jetzigen Sarâh ausgedehnt) zur Wohnung giebt und sie gar nach Petra versetzt (III, 2, 1), sowie den Zug Amazja's gegen die Idumäer in Petra (2 Kge. 14, 7) auch gegen die Amalekiter ausdehnt, so ist das nur eine falsche Benutzung der Gen. 36 vorkommenden Angaben über einen Zusammenhang Amalek's mit Edom, verbunden mit Willkührlichkeiten und Phantasien, wie sie bei seiner Darstellung der alten Geschichte nach seinen, auch uns vollständig vorliegenden Quellen, nicht selten sind.

Mit den Amalekitern wird 1 Sam. 15, 6 das Volk der *Keniter* eng verbunden. Sie werden dort von Saul aufgefordert,

1) Vergl. Ewald, Gesch. I, 339 Anm. 4.

sich von Amalek zu trennen, um der Vernichtung zu entgehen, da sie den Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten freundlich entgegengekommen seien. Es ist aus dieser Stelle offenbar, dass beide Völker eng zusammenhingen, und die Keniter sind wohl als ein Amalekitischer Stamm anzusehn. Aber sie hatten nach dem eben angeführten Verse früh eine freundlichere Stellung gegen Israel eingenommen, und dazu stimmen nun fast alle Verse des A. T., in denen sie sonst noch vorkommen. Wie wir schon oben erwähnten, war des Moses Schwager ein Keniter und von ihm leiteten diejenigen Keniter, welche unter den Israeliten lebten, ihr Geschlecht her (Jud. 1, 16; 4, 11). Dies Verhältniss haben wir wahrscheinlich so aufzufassen[1]), dass sich ein Theil der auf der Sinaihalbinsel wohnenden Keniter den Israeliten anschloss, als diese dort ankamen, statt sich ihnen mit ihren Stammverwandten zu widersetzen, und mit ihm zog, ohne darum seine Selbständigkeit und namentlich seine nomadische Lebensweise ganz aufzugeben[2]). So werden sie denn fast ganz

1) Vergl. Ewald, Gesch. II, 59.

2) Ueberhaupt haben wir uns die Aufnahme fremder Volkstheile unter die Israeliten stärker zu denken, als es die spätern Erzähler meinten. Um von dem auch in unserer heutigen Ueberlieferung geradezu erzählten Anschluss der Gibeoniten an Israel (Jos. 9, 3 ff.) zu schweigen, so haben wir noch mehre Andeutungen von ähnlichen Vorgängen. So schloss sich ein Theil des Volkes *Qenaz* (welches Gen. 15, 19 als fremdes Volk erwähnt und von dem nach Gen. 36, 11, 15, 42 = 1 Chron. 1, 36, 53 ein Theil zu den Edomitern übergegangen war) an den Stamm Juda an, und gerade die beiden Nationalhelden des Stammes, *Kaleb* und *Othniel*, die wohl nur deshalb in der allgemeinen Stammsage der Israeliten weniger hervortreten, weil sich diese mehr bei den Efraimiten ausbildete, so dass auch Juda sehr gegen Josef in den Hintergrund tritt, gehören nach kaum zu missdeutenden Stellen ihm an. Vergl. Num. 32, 12; Jos. 14, 6, 14; 15, 17 (= Jud. 1, 13), Jud. 3, 9; 1 Chron. 4, 13. Auch Kaleb's Enkel heisst wieder Qĕnaz 1 Chron. 4, 15. Uebrigens wird auch Kaleb's Geschlecht noch deutlich von den eigentlichen Judäern unterschieden Jos. 15, 13 (vergl. Jos. 21, 12 = 1 Chron. 6, 41) und 1 Sam. 30, 14. Ein anderer, ursprünglich aber gewiss identischer, Kaleb von Juda ist angeführt 1 Chron. 1, 2, 18, 42 ff. Von ihm werden viele Städte in Juda abgeleitet z. B. Hebron (v. 42 f.), welches sonst als Stammsitz des andern Kaleb erscheint. Seine Tochter heisst עַכְסָה (v. 49), wie auch die des anderen Kaleb (Jos. 15, 16 f. = Jud. 1, 12 f.). — Aehnlich haben wir in שִׁפְטָן בֶּן חֹרִי (Num. 13, 5) wohl ein von den Horitern zu den benachbarten Simeoniten übergegangenes Geschlecht zu sehen.

als zu Juda gehörig betrachtet (1 Sam. 27, 10) und sogar durch David mit den übrigen Judäern von der Beute der Amalekiter beschenkt (1 Sam. 30, 29). Nach beiden Stellen wohnten sie im Süden Juda's und noch deutlicher wird ihr Sitz als in der Südgegend Arâd's (eine ziemliche Strecke südlich von Hebron) gelegen bestimmt Jud. 1, 16. Zu Juda werden die sicher mit den קיני identischen קינים geradezu gezählt 1 Chron. 2, 55. Sie wohnten also an der Grenze der grossen südlichen Wüste; wenn wir nun Einige von ihnen noch unter den Amalekitern finden, gegen welche Saul kämpft, so hat das nichts Auffallendes, da diese nicht weit davon umherzogen. Doch wanderten Einzelne von ihnen auch wohl weiter nach Norden durch die Gebiete der befreundeten Israelitischen Stämme, und so kennt denn das uralte Deboralied Jud. 5, 24 einen Keniter, dessen Frau zu den „Weibern im Zelt" gerechnet, mithin als nomadisch bezeichnet wird. Genauer wird in dem geschichtlichen Bericht angegeben, dass dieser Keniter (Heber) bei Qedes (nördlich vom See Genezareth) sein *Zelt* aufschlug, aber es wird ausdrücklich hinzugefügt, dass er sich von den übrigen Kenitern (welche im Süden wohnten) abgesondert hätte (Jud. 4, 11 vergl. v. 17).

Nur eine Stelle berührt die Keniter feindlich, nämlich der Spruch Bileam's Num. 24, 21 f., welcher sie bezeichnend gleich nach den stammverwandten Amalekitern nennt. Es heisst, dass sie ihre Nester auf die Felsen gesetzt hätten, dass sie aber von den Assyrern vernichtet werden sollten. Die Felsennester können wir wohl nur im Gebirge Seir finden, wo wir ja auch die letzten Reste Amalek's sahen. Wir müssen annehmen, dass in der Königszeit der kleine Stamm, so weit er nicht ganz in Israel aufgegangen war, einmal wieder eine feindliche Stellung einnahm, so dass ihm der Dichter der Sprüche Bileam's mit der gegen alle Westländer immer gewaltiger herannahenden Assyrermacht drohen konnte. Dass sich ein Theil der Keniter mit Edom geradezu vereinigt hätte, während sich ein anderer ganz zu Israel hielt, wäre nicht auffallend; haben wir doch eben (siehe die vorige Anmerkung) eine ganz ähnliche Theilung bei den Qenaz gefunden. Uebrigens werden die Keniter noch Gen. 15, 19 unter den fremden Völkern aufgezählt, deren Land die Nachkommen Abraham's einnehmen sollten.

Bei der Untersuchung über die Keniter fiel mir ein, dass

och zu Muhammed's Zeit in diesen Gegenden ein Stamm gleichen Namens vorkommt, nämlich *Banû 'Iqâin*, gewöhnlich zusammen gezogen in *Balqain*, und ich sah später, dass schon Ewald dieselbe Zusammenstellung gemacht hatte[1]. Freilich stimmen die Wohnsitze, welche Wüstenfeld's Register zu den Geschlechtstafeln der Arabischen Stämme (s. v. el-Qein) diesem Stamme giebt, nicht recht mit denen der alten Keniter überein, aber in der Erzählung Hamâsa 228 (Zeile 3 v. u.) und ebenso im Diwân des 'Urwa b. Alward (Leipziger Handschrift ol. 21, v.)[2], heisst es geradezu, die Banû 'Iqâin wohnten im *Ḥi*. Dass die Araber den Stamm zu den Qudâ'a rechnen, spräche nicht gegen den Zusammenhang mit den alten Kenitern, sondern es liesse sich denken, dass der Rest des Volkes sich diesem weit verzweigten Stamme anschloss (vielleicht erst nach Muhammed, als die Qudâ'a Stämme besonders den Qais-Stämmen gegenüber politisch immer schärfer hervortraten). In jener Zeit, als weder Edomiter noch Nabatäer das Gebirge Seïr mehr bewachten, war übrigens der Durchzug durch dies Gebirge ziemlich frei, und die Wüstenstämme konnten, wie heute, hüben und drüben umherziehn, was früher gewiss nicht möglich gewesen war. Ich brauche übrigens wohl kaum zu bemerken, dass ich, wie Ewald a. a. O., weit entfernt bin, die Gleichheit der durch das Hebräische קין und der durch das Arabische بالى bezeichneten Stämme für *erwiesen* zu halten, zumal da dieser Name bei den Arabern auch sonst vorkommt.

Noch ist zu erwähnen, dass sich von den Kenitern ein besonderer Zweig, die *Rechabiten*, abgesondert hatte, welche dem alten Wandertrieb die religiöse Weihe gegeben, indem sie durch ihren Gesetzgeber Jônâdâb ben Rêchâb, welcher nach 1 Chron. 2, 55 von Hammat abstammte, verpflichtet waren, dem Ackerbau gänzlich zu entsagen, keine festen Wohnsitze zu beziehen und keinen Wein zu trinken, sondern ewig als Fremdlinge das Land zu durchwandern. Dieser kleine Stamm wird uns von Jeremias (35, 1 ff.) geschildert. Natürlich rechnete er sich durchaus zu Israel, und wir wissen auch zufällig, dass der

1) Geschichte I, 337.

2) Von diesem Diwân ist jetzt gerade eine von mir veranstaltete Ausgabe im Druck beendigt.

Gesetzgeber bei dem gewaltigen Dynastiebegründer und Baalsfeind, König Jehû, in hohem Ansehn gestanden hätte (2 Kge. 10, 15, 23).

Werfen wir einen Blick auf die Geschichte der Amalekiter zurück, so finden wir, dass in den Berichten Alles zusammenstimmt. In der Urzeit auch im mittleren Kanaan angesessen, treffen wir sie später auf der Sinaihalbinsel und der Wüste nördlich von dieser; in der Zeit der ersten Könige werden sie gewaltig geschwächt und verschwinden nicht lange darauf gänzlich. Gerade ihre Ausrottung wird uns berichtet. Später erscheint keine Spur mehr von ihnen. Die Keniter, welche wahrscheinlich zu den Amalekitern gehört hatten, erhalten sich als ein besonderes Volk nicht viel länger; der Theil, welcher ganz zu den Israeliten übergegangen war (wie die Rechabiten), hat natürlich keine besondere Nationalität. So gern wir nun etwas Weiteres über die Amalekiter wissen möchten, so fehlen uns doch alle Anhaltspunkte dazu. Dass sie Semiten waren [1]), wird dadurch wahrscheinlich, dass ihr Name עמלק zwei spezifisch Semitische Laute, ע und ק, enthält, während der einzige von ihnen überlieferte Personen- (oder Amts-)name אגג sich zu vielfältig deuten lässt, um einen sichern Schluss zu verstatten [2]). Wenn die Keniter wirklich ein Zweig der Amalekiter waren, so ist deren Name קין allerdings für den Semitismus dieser entscheidend. Die Kenitischen Eigennamen חוֹבָב, חבר, יעל haben eine ganz Hebräische Form, doch ist es immerhin möglich, dass die Eigennamen der Hebraisierten Keniter hier nicht maassgebend für das Stammvolk oder dass diese Namensformen durch die Hebräische Ueberlieferung etwas mehr Hebräisch gemacht wären. Aber es würde nicht auffallen, wenn wir fänden, dass, wie die meisten Nachbarvölker der Israeliten mit Ausnahme der geradezu als Aramäer bezeichneten, so auch die

1) Der Umstand, dass sie in vorderasiatischen Wüstenländern lebten, macht sie allerdings noch nicht allein zu Semiten. Die Bewohner der Afrikanischen Wüsten scheinen in ihrem ganzen Wesen sehr viel Aehnlichkeit mit den Semitischen Nomaden zu haben, und darum könnten also die Amalekiter ebenso gut Berbern gewesen sein.

2) Ernst Meier's Deutung des Namens (Zeitschr. d. D. M. Ges. XVII, 577) kann ich nur mit ähnlichen Deutungen dieses Gelehrten für gänzlich willkührlich halten.

Amalekiter eine der Hebräischen ähnliche Sprache gehabt hätten. Man hüte sich vor der Meinung, dass alle Semitischen Wüstenvölker durchaus nur Araber in unserer jetzigen Auffassung des Wortes gewesen sein könnten.

So Viel ist nun aber sicher, dass um Christi Geburt und in den nächsten Jahrhunderten danach die Bewohner der Sinaihalbinsel und des Gebirges Seir, die Nabatäer, Araber waren [1]). Aber damals waren schon grosse Völkerwanderungen vor sich gegangen. Die Edomiter hatten das südliche Judäa eingenommen [2]), und die Nabatäer hatten sich im alten Edom auf dem Gebirge Seir niedergelassen [3]), um dort ihre wunderbaren Bauten aufzuführen. Die Namen der Völker, welche uns der genauste und zuverlässigste Berichterstatter, Ptolemäus, auf der Sinaihalbinsel nennt, sind ganz andere, als die alten. Es ist daher überaus gewagt, wenn man die Verfasser der zahllosen, aus jener Zeit stammenden Felseninschriften in den Sinaigegenden für Nachkommen der alten Amalekiter halten und gar die Nationalität dieser nach der jener beurtheilen will [4]), zumal da allen Spuren nach die Hauptsitze der Amalekiter weiter nördlich lagen. Ich will nicht behaupten, dass sich nicht einzelne Reste der alten Amalekiter durch Anschluss an andere Stämme erhalten konnten, wie es denn immer ein missliches Ding mit der Annahme einer völligen Ausrottung von Völkern ist, aber solche Volkstheilchen, auch wenn sie sich bis auf den heutigen Tag bei den dortigen Wüstenstämmen erhalten haben sollten, haben keine eigne Nationalität mehr. Wir haben keinen Grund,

---

1) Vergl. meinen Aufsatz: „Zu den Nabatäischen Inschriften" im 17. Bande der Zeitschr. d. D. M. Ges. 703 ff. Die in demselben Bande abgedruckte grosse Abhandlung Ernst Meier's über denselben Gegenstand, von der ich bei der Abfassung meines Aufsatzes keine Ahnung hatte, hat meine Ansicht in keinem Punkte geändert.

2) Dass das Idumaea der Griechen und Römer nicht das alte Edom sei, ist bekannt. Vergl. die Stellen in Robinson's Bibl. res. II, 424, welche wohl noch vermehrt werden könnten.

3) Wenn Strabo XVI, Pg. 760 Cas. die Idumäer für ausgewanderte Nabatäer erklärt, so liegt dem wohl noch eine Ahnung davon zu Grunde, dass jene einst in dem Lande gewohnt, welches jetzt diesen gehörte.

4) Tuch in der Zeitschr. d. D. M. Ges. III, 150 f. weist hierauf nur vorsichtig hin, während diese Hypothese später von Blau und Knobel als erwiesene Wahrheit angesehen wird.

zu bezweifeln, dass die 500 Simeoniten die letzten Reste der Amalekiter vernichteten, welche sich *als solche fühlten* und sich *so nannten*, und dass damit Amalek *als Volk* verschwunden ist.

Nun geben uns aber Arabische Schriftsteller viele Berichte über die Amalekiter, welche weder unter einander, noch mit den Angaben des A. T. stimmen. Wenn man nun auch allgemein zugiebt, dass diese Nachrichten zum Theil auf offenbaren Missdeutungen alttestamentlicher Stellen beruhen, so nimmt man doch an, dass einem Theile derselben wirkliche Arabische Volksüberlieferung zu Grunde liege, und dass diese Nachrichten eine wesentliche Ergänzung der alttestamentlichen bilden. Das thun nicht bloss Leute, wie der selige Knobel, dessen fleissiges, aber durch und durch unkritisches Buch über die Völkertafel der Genesis sich noch immer eines merkwürdigen Rufes erfreut, sondern auch so besonnene und kritische Forscher, wie Tuch und Ewald, und ich befinde mich meines Wissen in der Lage, mit meiner abweichenden Ansicht ganz allein zu stehn [1]). Aber wie ich diese durch sorgfältige Untersuchung der Arabischen Nachrichten über alttestamentliche und altgeschichtliche Dinge überhaupt, und über die Amalekiter in's Besondere gewonnen habe, so hoffe ich, dass sich auch Andere bei näherer Prüfung ihr zuwenden werden.

Ehe wir zur Untersuchung der Arabischen Nachrichten über die Amalekiter selbst gehn, wollen wir erst an einigen Proben zeigen, wie kurz das geschichtliche Gedächtniss der Araber ist, welches man für so umfassend hat halten wollen, dass es *ohne schriftliche Ueberlieferung* die Dinge von Abraham's Zeiten her sollte behalten haben. Unter den Bewohnern des nordwestlichen Arabiens ragen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zwei Völker hervor, die *Nabatäer* und die *Thamuditen*. Von dem ersteren, von dessen Preis die Alten voll sind, dessen Wunderbauten noch heute die Reisenden anstaunen, wissen die Araber *durchaus Nichts*. Sie sprechen zwar von den Nabat oder Nabît (Plur. Anbât), aber dieser Name bezeichnet bei ihnen *nie die Nabatäer auf dem Gebirge Seir*, sondern immer entweder *Aramäer* im Allgemeinen, oder speciell die Bewohner *Baby-*

1) Ich habe diese schon kurz angedeutet in dem eben angeführten Aufsatz über die Nabatäischen Inschriften.

loniens [1]). Und nicht viel Mehr wissen sie von den dem spätern Mittelpunkte des Arabischen Lebens noch weit näher gelegenen Thamuditen. Agatharchides (geogr. min. ed. Müllerus I, 18) giebt die Küsten von Onne an (d. i. ungefähr vom jetzigen עֹנָה an, welches freilich nicht derselbe Name zu sein braucht, wie man allgemein annimmt, gestützt auf die falsche Schreibart Ain Unne) etwa 1000 Stadien nach Süden zu den *Θαμουδηνοὶ Ἄραβες*. Genauer noch setzt Ptol. 6, 7 die Wohnungen der *Θαμυδῖται* an die Küste von Onne bis *Ἰαμβία κώμη* d. i. Yanbu'. Plin. 6, 28 nennt die Thamudeni (Varianten: Thamudei, Tamudei, Tamudaei) als Volk in Arabien. Steph. Byz. führt *Θαμουδᾶ* nach Uranius (im 3. Buch der Arabica) als Nachbar-

1) Quatremère, der in seinem mit Recht so berühmten Aufsatze über die Nabatäer (Journ. as. 1835 Janv. Fevr Mars) die Stammeseinheit beider Völker, welche Nabatäer heissen, nachzuweisen sucht, hat nicht *eine* Stelle gefunden, welche den Namen Nabat auf die Peträischen Nabatäer anwendete. Natürlich ist auch der „Nabatäer aus Syrien", der mit Lebensmitteln handelnd nach Almedîna kommt (Ibn Hišâm 911 und an den entsprechenden Stellen derselben Erzählung in den grossen Traditionssammlungen) bloss als Aramäer bezeichnet, nicht als Bewohner von Petra. Da die uns bekannten Nabatäischen Namen (vor Allem die Königsnamen auf den Münzen) rein Arabisch sind, so halte ich die Nabatäer in Petra nach wie vor für Araber, obgleich ich keinen sicheren Grund angeben kann, woher die Gleichheit des Namens bei den beiden verschiedenen Völkern stammt. Dass die von Quatremère angenommene Einwanderung der Nabatäer von Babylon nach dem Seir auf sehr schwachen Füssen steht, wird man allgemein zugeben. Aber selbst wenn die Peträischen Nabatäer Aramäer waren, so wussten doch die Araber Nichts von ihnen; die Beweiskraft dieses Umstandes für die Unwissenheit der Araber ist unabhängig von der Ansicht über die Nationalität jener. — Die von den alten Kirchenschriftstellern angenommene Identität von נבָיוֹת und den Nabatäern, welche sich auf ihren Münzen selbst נבטו (jedoch einmal auch נבהו vergl. *Levy* in der Zeitschr. d. D. M. Ges. XIV, 371 und Taf. 1 nr. 5) schreiben, ist zwar von Seiten des Lautes etwas misslich, aber sonst wäre es ganz passend, dass sich aus dem Nomadenvolke der Nebgôt ein Zweig zu einem friedlichen und üppigen Handelsvolke ausgebildet hätte, wie im geringern Maasse später die friedlichen Qurais aus den Kinâna-Beduinen hervorgingen. Sehr mit Unrecht hat man die Friedlichkeit der Nabatäer als Einwand gegen ihre Arabische Nationalität vorgebracht. Dass die Arabischen Nabatäer an den König Antigonus einen Syrischen Brief schrieben, erklärt sich aus der damaligen Stellung der Aramäischen Schrift und Sprache, die sie ja auch in ihren Inschriften anwandten.

land der Nabatäer auf und bildet davon das Gentilicium Θαμουδηνός. Und noch gegen die Mitte des 5ten Jahrhunderts kennt die Notitia dignitatum (pg. 68 und 79 Böckingh) equites Thamudeni als Besatzung in Grenzorten des Römischen Reichs gegen die Wüste hin. Dass dies Volk aber ein Kulturvolk war und also auch eine wirkliche Geschichte gehabt haben muss, wissen wir aus den Angaben der Arabischen Geographen über die gewaltigen Felsenbauten der Ṯamûd in Alḥijr (Ἔγρα Ptol. 6, 7 als Binnenstadt unter 70° 30′ O. L. und 26° N. B. aufgeführt; bei Plinius ist Egra oder Hegra eine Stadt der Anali), welche denen von Petra wenig nachgeben müssen und ausserordentlich verdienten, von kundigen Europäern untersucht zu werden (vergl. Al'istachrî in Arnold's chrestom. p. 78 f., Marâṣid s. v. und die Anmerkung des Herausgebers dazu [1]). Und von diesem Volk das, auch wenn man mit Caussin de Perc., Essai I, 27 f. die Thamudeni equites der Notitia dignitatum als die Letzten ihres Stammes ansehen will, doch bis gegen das Jahr 400 hin bestanden haben muss, wissen die Arabischen Schriftsteller so gut wie Nichts Sicheres. Einzelne Stellen vorislâmischer Dichter sprechen wohl von ihnen als einem Beispiel vollkommenen Unterganges nach grosser Blüthe, Muḥammed weiss, dass die zu seiner Zeit gänzlich verödeten Bauten von Ḥijr von ihnen herrühren: das ist Alles. Was sonst im Qorân und der Ueberlieferung von ihnen vorkommt, ist gänzlich fabelhaft und zum Theil geradezu von Muḥammed erdacht. Dieser hielt sie offenbar für ein Volk der *Urzeit* und ahnte nicht, dass das Volk Ṯamûd noch bestand, kurz vordem dass sich seine Vorfahren in Mekka ansiedelten. So stellt er sie mit den ʿÂd [2]),

1) Der Qorân spricht von ihren Felsenbauten 7, 72; 26, 149; 89, 8, so wie 15, 82.

2) Wenn die ʿÂd freilich die Ὀαδῖται des Ptol. (nördlich von den Σαρακηνοί und Θαμυδῖται) sind, so wären auch diese kein eigentlich mythisches Volk. Doch ist diese Identificierung noch zweifelhaft. Die bekannte Erzählung des Qorân's über den Untergang der Ṯamûd, welche uns andere Erzähler noch genauer ausführen, beruht auf einer Verwechslung mit den ʿÂd, wie wir glücklicher Weise noch durch die Dichterstellen (Zuhair, Muʿallaqa v. 32 und Ḥamâsa 421 Zeile 3) wissen, welche Aḥmar, den Kameeltödter, zu ʿÂd rechnen, natürlich giebt dies den Scholiasten Anlass, die Unwissenheit der alten Dichter nach dem Qorân zu verbessern.

welche den Arabern als Urvolk galten, zusammen und verwirrt beide Völker, und die spätern Erzähler betrachten denn auch Tamûd, wie ʿÂd, ʿImliq, Tasm, Jadîs als uralt und rechnen sie zu den „echten Arabern" (العرب العاربة)[1]. So wenig wissen die Araber von dem Volke; nicht einmal die jähe Katastrophe, durch welche es untergegangen sein muss, kennen sie, sondern sie haben bloss ein dunkles Bewusstsein davon, dass es von einer solchen betroffen sei.

Und wenn nun die Araber uns keine sichere Kunde von diesen beiden nach Christus in Arabien blühenden Völkern geben können, so wird man doch etwas misstrauisch gegen das historische Gedächtniss eines Nomadenvolks, das durch keine schriftliche Urkunde unterstützt wird, und erwartet nicht mehr, dass es von einer Nation Genaues wissen soll, welche mehr als ein Jahrtausend früher bestand. Wie kann man nun den Arabischen Nachrichten über die Amalekiter Gewicht beilegen, zumal da sie grösstentheils ganz fabelhaft klingen und dazu mit den sichern Angaben des A. T. im Widerspruch stehn?

Um aber gleich den Ursprung der Arabischen Berichte über die Amalekiter, so wie über ähnliche Dinge, darzulegen, so ist zu bemerken, dass alttestamentliche Erzählungen hauptsächlich auf zwei Wegen zu den Arabern gelangt sind. Der erste ist der durch mündliche Ueberlieferung von Seiten der Juden (besonders in Yatrib) an Muḥammed und zum Theil wohl schon an seine Vorläufer, wie auch an seine Nachfolger. Dies ist der Weg, auf welchem alle biblischen Erzählungen (mit Ausnahme einiger durch christliche Vermittlung überlieferten) in den Qorân

1) Die bekannte Eintheilung der Araber in عاربة (d. h. die untergegangenen Stämme), متعربة (die Yemenischen) und مستعربة (die ʿAdnânischen) ist rein künstlich und stammt durchaus nicht aus dem Arabischen Volksbewusstsein. Ein echter Araber von einem ʿAdnânischen Stamme würde dem gewiss den Tod gedroht haben, der ihn für einen bloss arabisierten Fremdling erklärt hätte. Das sind blosse Träume von Gelehrten, auf missverstandenen Stellen des A. T. beruhend. Uebrigens wird der Ausdruck العرب العاربة auch noch später von den wirklich existierenden Araberstämmen gebraucht (z. B. nennt Aljauhari so die Stämme, bei denen er sich aufgehalten hatte, um die reine Sprache kennen zu lernen. Vorrede zum Ṣiḥâḥ).

gekommen sind. Die ursprünglichen Erzählungen waren schon von den Juden vielfach haggadisch entstellt und wurden dann von Muḥammed zu seinen Zwecken zugestutzt, wobei denn noch leicht Missverständnisse vorkamen. Noch nach Muḥammed's Tode floss diese Quelle Jüdischer Ueberlieferung fort, um einen Hauptbestandtheil der muslimischen Darstellung der Vorzeit abzugeben. Der zweite Weg ist der rein gelehrte, indem die Araber sich, sei es durch eigne Lektüre, sei es durch Erkundigung bei den Juden, alttestamentliche Texte zu verschaffen wussten, die sie doch natürlich (wenigstens in der Zeit, in welche die hier zu besprechende Legendenbildung fällt, den ersten beiden Jahrhunderten der Hijra) immer nur stückweise und vielfach entstellt erhielten. Dies Alles wurde nun möglichst urtheilslos durch einander geworfen, mit wenigen Bruchstücken alter volksthümlicher Ueberlieferung verbunden, mit vielen, nicht immer tendenzlosen, Ausschmückungen versehen, und gar Manches wurde rein erfunden. Die Hauptwerkstätten dieser Geschichtsfabrikation waren die Schulen der Theologen, namentlich des Ibn ʿAbbâs († 68 d. H.), der in der Qorânerklärung eine so verhängnissvolle Rolle spielt. Aus seiner Schule gingen die beiden Männer hervor, welche besonders das System der Arabischen Urgeschichte vollendeten, Muḥammed Alkalbî († 146) und sein Sohn Hiśâm, gewöhnlich Ibn Alkalbi genannt († 204). Uebrigens umfasste die Thätigkeit dieser Schulen auch die Darstellung des Lebens Muḥammed's, namentlich seiner früheren Perioden, von dem sehr Wenig glaubhaft überliefert war und über welches es daher besonders Viel zu erfinden gab.

Weder der Qorân noch, so Viel ich mich erinnere, die Ueberlieferung des Propheten kennt die Amalekiter, und eben so wenig ein vorislâmisches Gedicht. Aber bald nach Muḥammed lernten Leute, welche sich mit der Erzählung der Urgeschichte abgaben, von den Juden den Namen der Amalekiter als eines uralten, gottlosen Volkes kennen und wucherten nun mit den sparsamen Notizen [1]), welche sie erhalten, so dass

1) Vielleicht waren übrigens die Nachrichten der Juden über die Amalekiter schon mehrfach erweitert und verwirrt, und da jene den Namen dieser, wie anderer Feinde (z. B. Edom's), auch auf spätere Völker anwandten, so konnten die Araber auch dadurch leicht getäuscht werden. Ich

bald daraus ein buntes Gewirr von Fabeln entstand. Man schob nun den Namen der Amalekiter überall an den Anfang der Geschichte. Die ältesten Bewohner eines Landes waren immer Amalekiter, so dass nach Arabischen Berichten nicht bloss in allen Semitischen, sondern auch in einigen benachbarten Ländern in irgend einer alten Zeit einmal Amalekiter gesessen haben sollen. Will man diese Angaben trotz alle dem aufrecht erhalten, so muss man entweder annehmen, dass ihre Zeit in die entlegenste Urzeit fällt, von der das A. T. noch nichts Genaueres weiss, oder dass das A. T. bei Gelegenheiten, bei denen die Erwähnung der Amalekiter eigentlich gar nicht zu vermeiden war, diese doch aus Unkenntniss oder einem sonstigen Grunde nicht genannt hat, während die Araber (deren Berichte zwar Niemand durch innere Wahrscheinlichkeit ausgezeichnet finden wird) die Kunde der alten Ereignisse lange, lange Jahrhunderte hindurch aufbewahrt hätten.

Sehen wir uns nun zuerst den Amalekiternamen bei den Arabern an, so ist da gleich ein verdächtiger Umstand, der uns auch bei einer Reihe von ähnlichen alttestamentlichen Namen auffällt, nämlich dass die Form nicht Arabisch, sondern Hebräisch ist, indem die ursprünglich kurzen, aber durch irgendwelche Ton- und Silbenverhältnisse im Hebräischen gedehnten Vokale, welche im Arabischen kurz bleiben müssen, lang sind, so dass wir daraus sehen, dass diese Formen nicht dieselbe Geschichte gehabt haben, wie echt Arabische Wörter, sondern erst *aus dem Hebräischen in's Arabische aufgenommen* sind. So haben wir bei den Arabischen Schriftstellern عَيْذَار oder عَيْذَر [1]) = עֵדֶר, was echt Arabisch عَذَر wäre, so ابراهيم oder ابراهام [2]), wofür wir, wenn der Name durch uralte Ueberliefe-

muss allerdings diesen Gegenstand aus Mangel an Kenntniss der nachbiblischen Jüdischen Quellen der Untersuchung Anderer überlassen, würde aber für jede Belehrung von diesem Gebiet aus sehr dankbar sein.

1) Hier entspricht ausserdem noch das aspirierte ذ dem Hebräischen ד mit Rafe.

2) Uebrigens werden in, allerdings apokryphen, Versen auch die Formen ابراهِم und ابرَهَم angeführt (Ḥamâsa 125 und sonst).

rung bei den Arabern erhalten wäre, etwa ابو رَهْم zu erwarten hätten, so اسماعيل, اسحاق [1], يعقوب u. s. w., und es ist nur zu bemerken, dass im Ganzen die Hebräische Form um so genauer behalten wird, je später der Name aufgenommen ist, und je wenigerer (wie etwa ابراهيم und اسماعيل) schon eine gewisse Volksthümlichkeit gewonnen hat. Nun ist die in den älteren Werken durchaus vorherrschende Form des Amalekiternamens عَماليق d. h. es werden hier die beiden gedehnten Vokale der Hebräischen Form auch im Arabischen durch lange Vokale ausgedrückt und schon daraus geht hervor, dass dieser Name dem Arabischen ursprünglich fremd war [2]. Der so entstandene Name hat nun ganz das Ansehn eines Arabischen innern Plurals. Da man nun von fremden Völker-, Würden- und Sektennamen, besonders etwas später, lieber die Form فَعالِلة als die gleichwerthige Form فَعاليل gebrauchte (z. B. صقالبة, اساقفة, يعاقبة u. s. w.), so bildete man die Nebenform عَمالَقة, welche später beliebter ward. Da nun aber nach der naiven Anschauung der Araber ein Volk auch einen gleichnamigen Stammvater haben muss, ein solcher aber doch nicht gut eine offenbare Pluralform tragen konnte [3], so musste man von den Pluralen einen Singularis bilden. Da waren nun aber mehrere Singularformen möglich, und so nannte man diesen Heros eponymus bald عِمْلاق (wahrscheinlich vorne mit Kasr), bald عِمْليق und einmal finde ich sogar عُمْلوق [4], denn alle diese Singulare können einen Plural عماليق oder عمالقة haben.

1) Dass in einigen dieser Namen das ا nach alter Schreibweise oft nicht geschrieben wird, ändert natürlich Nichts an der Quantität.

2) Für die Bildung der Form עֲמָלֵק vergl. סְמָדַר, חֲנָמֵל und andere (Ewald, Lehrbuch §. 154a; Olshausen §. 196). Im Arabischen entspricht Nichts genau.

3) Freilich hat man sich nicht immer gescheut, auch Plurale, welche Volksstämme bedeuten, wie Anmâr „Panther" u. s. w., als Eigennamen der Stammväter aufzuführen.

4) Dagegen möchte ich die Form عَمْلَق, welche ich im Persischen Qâmûs gefunden habe, für einen Schreib- oder Druckfehler halten.

Nach diesen Vorbereitungen gehn wir denn wohl schon etwas misstrauisch an die Untersuchung der Arabischen Nachrichten selbst. Ich bemerke nur noch, dass es mir leider nur zum Theil möglich war, diese Nachrichten bis auf ihre letzten Quellen zu verfolgen. Hätte ich den echten Aṭṭabarî benutzen können, so würde ich wahrscheinlich die meisten zerstreuten Angaben anderer Schriftsteller haben entbehren können, aber der Persische Auszug (Französisch von Dubeux) lässt ja die Angabe der Quellen eben so weg, wie die meisten anderen Historiker. Ich habe leider meist nur aus gedruckten Werken schöpfen können. Einige Stellen aus den geographischen Wörterbüchern Yâqût's und Albekrî's, die ich der schon so oft erprobten Güte Wüstenfeld's verdanke, sowie einige Notizen aus Qorânkommentaren, die mir de Goeje übersandt hat, waren fast die einzigen handschriftlichen Hülfsmittel, die ich benutzen konnte.

Der Stammvater der Amalekiter wird natürlich in die äusserste Urzeit versetzt und eng mit denen der andern fabelhaften oder verschwundenen Völker zusammengestellt. So ist er bei Ibn Isḥâq, der keinen Gewährsmann angiebt (Ibn Hišâm 5) ein Bruder des Ṭasm und Umaim und Vetter des Jadîs, ʿÂd und Ṯamûd. Andere (Almasʿûdî, übersetzt von Sprenger, 76) machen ihn zum Bruder von Ṭasm und Jadîs; oder er ist Grossvater von ʿÂd (Aṭṭabarî bei Dubeux I, 47 ff.) u. s. w. Als die echten Araber, denen Gott selbst gleich nach der Sprachverwirrung (البلبلة nach Gen. 11, 9) die Arabische Sprache gelehrt, werden bei Yâqût s. v. عربة die ʿAmâliq, Ṯamûd, ʿÂd, Jurhum, Ṭasm u. s. w. genannt. Vergleiche damit Ibn Duraid's geneal. etymol. Handbuch hg. von Wüstenfeld 306. Assamhûdî in Wüstenfeld's Geschichte von Medina 26 führt diese Angabe auf den berühmten Alkalbî zurück. Yâqût bemerkt an jener Stelle noch, diese Uraraber hätten die *Sprache* (sic) Almusnad geredet, was bekanntlich der Name der noch lange nach Christi Geburt gebrauchten Himyarischen (Südarabischen) *Schrift* ist. Betrachten wir nun die hier zusammen genannten Völker näher, so sehen wir ein buntes Gemisch. Umaim ist mir unbekannt; ʿÂd ist fabelhaft; Ṯamûd ist ein verhältnissmässig junges, historisches Volk und noch mehr Jurhum, welcher Stamm früher in der Gegend von Mekka mächtig gewesen sein muss, von dem

noch um Muḥammed's Zeit Reste in Mekka waren, wie wir durch die Dichter Zuhair (Mu'allaqa v. 12) und Al'a'šâ (bei Almâwardî ed. Enger 277 und Ibn Chaldûn, Proleg. ed. Quatremère II, 217) erfahren [1]), und von denen noch im 3. Jahrhundert d. H. Reste an der Küste von Ḥali und Qanûnâ sassen (Al'azraqî 54), vielleicht in einer ähnlichen jämmerlichen Lage, wie jetzt die unglücklichen Ichtyophagen vom Stamm Ḥutaim. Was aber Ṭasm und Jadîs betrifft, so sind das *reine Fiktionen*, da diese Namen, wie die Etymologie zeigt, nur „ausgerottet, verschwunden" heissen, d. h. sie stehn als Bezeichnung alter, spurlos dahingegangener Völker, und die schönen Geschichten, die man von ihnen erzählt, sind rein erfunden. So wissen wir denn auch, was wir davon zu halten haben, wenn wir den Stammvater der Amalekiter in der dritten Namensform, 'Umlûq, bei Annuwairî (Reiske, prim. lin. 173 ff.), in einer fabelhaften Geschichte als König der Ṭasm finden.

Da nun die Amalekiter einmal einen Heros eponymus als Stammvater erhalten hatten, so musste derselbe auch eine Genealogie haben. Wie man weiss, benutzten die Arabischen Logographen zur Vervollständigung der Geschlechtsreihen die Stammtafeln des A. T. Da muss ihnen nun Gen. 36 entgangen sein, wo sie eine direkte Ableitung Amalek's hätten finden können, und nun blieb ihnen Nichts übrig, als ihn willkührlich, wie die andern Stammväter der ihnen als uralt erscheinenden Völker, irgendwie an die Geschlechtslisten der Genesis anzuknüpfen. Da war es denn natürlich, dass der eine Genealog hier, der andere dort anfing, nur dass sie alle das Bestreben haben mussten, ihn möglichst hoch hinauf zu schieben. Die gewöhnlichste Ableitung (Ibn Isḥâq bei Ibn Hiśâm 5, ein Ungenannter bei demselben 51; Almas'ûdî a. a. O., Abulf. hist. anteisl. 16, 178 u. s. w.) ist die, dass man Amalek an den Semiten Lûd (Gen. 10, 22, Arabisch لُود gesprochen) knüpfte, von dem es kaum zweifelhaft ist, dass er die Lydier bezeichnet. Was nun die Amalekiter mit den Kleinasiaten zu thun haben, danach zu fragen wäre eben so eitel, wie nach dem Grunde, warum bei dieser Ablei-

1) Merkwürdig ist es, dass die Genealogen keine Jurhumischen Geschlechter in Mekka kennen; vielleicht rechneten sie solche aus Schmeichelei zu den angesehneren Qurais.

tung auch die Stammväter der Perser (Fâris) und Hyrkanier (Jurjân) Brüder Amalek's sind (Abulf. 16). Andere machen Amalek zum Sohn des Arpachsad (d. i. Arrapachitis, heutzutage Albak nördlich von Assyrien [1]), von dem die Hebräer sich selbst herleiteten (Yâqût s. v. مدينة يثرب, vergl. Wüstenfeld, Gesch. von Medina 26). Noch Andere leiten endlich Amalek von Ham ab (Caussin de Perc., Essai I, 18). Einen geschichtlichen Werth wird kein nüchterner Forscher diesen Phantasien beilegen.

Es ist schon von Tuch und Anderen bemerkt, dass die Araber die Amalekiter zum Theil mit andern Völkern, den Kanaanitern und Philistern, verwechseln. Man hatte aus dem A. T. erfahren, dass die Israeliten als den ersten Feind die Amalekiter zu bekämpfen gehabt hatten, und es lag daher die Vermuthung nahe, dass diese Amalekiter in Kanaan gewohnt und dass die furchtbaren Riesen zu ihnen gehört hätten, mit denen die Israeliten kämpfen mussten. Daher die Angabe, zu den Amalekitern hätten die Riesen oder Zwingherrn (جبابرة) in Syrien (d. h. hier Palästina) gehört (Yâqût s. v. مدينة يثرب, Abulf. 16 und deutlicher 178, Caussin de Perc. I, 21), und speciell sei Goliath (Jâlût) einer von ihnen gewesen (Caussin a. a. O.). جبابرة ist hier das aus Sûra 5, 25 (جبارون) genommene typische Wort für die starken Bewohner Kanaan's, wie sich aus der Vergleichung der genannten Qorânstelle mit Num. 13, 28 ergiebt; und da hier v. 29 gerade der Name Amalek voransteht, so erklärt es sich am leichtesten, wie die Araber hier dies Volk besonders nennen. Wenn nun von Einigen die Berbern von den Amalekitern abgeleitet werden, so liegt dem eine doppelte Verwechslung zu Grunde, einmal die der Amalekiter und Kanaaniter (Phönicier), sodann die der Berbern und Punier [2]).

Da nun einmal Mose hauptsächlich mit den Amalekitern

---

1) Kiepert in den Monatsberichten der Berliner Akad. d. Wiss. 1859 Febr. S. 200.

2) Vergl. Caussin de Percev. Essai I, 21, wo schon vorarabische Schriftsteller angegeben werden, welche diese Verwechslung begingen. Erst durch Vermittlung der christlichen Syrer kam sie wohl zu den Arabern.

kämpfen musste, so lag der Gedanke nicht fern, dass auch sein Hauptfeind, Pharao, diesem Volke angehört habe. So heisst es denn, Pharao (فِرْعَوْن) sei ein Amtsname gewesen, den alle Könige der Amalekitischen Dynastie in Aegypten geführt hätten. Vielleicht hatte ein Arabischer Logograph aus irgend einer abgeleiteten Quelle ein dunkles Gerücht von den Hyksos gehört, doch ist dies nicht nöthig. Dass natürlich einer solchen Angabe nichts Thatsächliches zu Grunde liegt, ist leicht zu sehen. Wie konnten die Araber Kunde von den Verhältnissen Aegyptens haben, welche mehr als 2000 Jahre vor ihrer Zeit lagen und von denen weder das A. T. noch die Aegyptischen Nachrichten (so weit wir diese kennen) das Geringste angeben, während es doch ersterem sehr nahe gelegen hätte, den bittern Hass gegen Amalek noch dadurch zu motivieren, dass Pharao aus ihnen hervorgegangen? Nun geben uns aber die Araber gar ganze Listen von Amalekitischen Pharaonen, welche merkwürdiger Weise alle *Arabische* Namen tragen. Besonders stimmen fast alle in der schon von dem Theologen Wahb [1]) (b. Munabbih † 110 oder 114) angegebnen Nachricht überein, der Pharao des Moses habe Alwalîd b. Mus'ab geheissen. Freilich nennt eine andere Angabe bei Alqurṭubî, welche sich auf die Auktorität der اهل الكتاب d. h. Juden oder Christen stützt, diesen Pharao Cajus (قايوس) [2]) und Assuhailî (bei demselben) erklärt den Pharao für einen Perser aus Persepolis (Iṣṭachr). Wer nun Etwas auf das Amalekiterthum der Pharaonen geben wollte, der wäre nicht viel kritischer, als wer sie, auf die letzteren Angaben gestützt, für Römer oder Perser hielte (vergl. über die Amalekitischen Pharaonen Ibn 'Abd-alḥakam bei Yâqût s. v. مصر, die Qorânausleger zu Sûra II, 46; Aṭṭabarî bei Dubeux I, 209 f., wo in der Anmerkung noch Stellen anderer Schriftsteller; Abulf. 100 u. A. m.). Aus diesen Beispielen kann man die Unzuverlässigkeit aller derartigen Nachrichten

1) Alqurṭubî's Qorânkommentar zu Sûra II, 46 (Leydener Handschrift).

2) Bei Yâqût s. v. مصر heisst es von Aegypten واسمها بالبونانية مقدونية; also Aegypten heisse auf altgriechisch Makedonia! An solchen Beispielen sehen wir, was auf Arabische Berichte über alte Zeiten zu geben ist.

erkennen. Diese Namen können nicht durch Verwechslung entstanden, sondern müssen einmal von irgend einem alten Erzähler geradezu *erfunden* sein, dem nun die Spätern auf Treu und Glauben nachsprachen.

Eine häufig auftretende Angabe ist die, dass Amalekiter einst im Hijâz gewohnt hätten. Diese ist wieder aus einer Vermischung der Kämpfe der Israeliten gegen die Amalekiter unter Saul und unter Mose entstanden, verbunden mit dem Wunsche, die Entstehung der Jüdischen Ansiedlungen in der Gegend von Yatrib und Chaibar zu erklären. Die Geschichte wird im Kitâb al'agânî erzählt [1]), ebenso von Ibn Zabâla bei Assamhûdî in Wüstenfeld's Gesch. v. Medina 27 auf Auktorität des bekannten Erzählers 'Urwa b. Azzubair († 93 d. H.), ferner von Yâqût s. v. مدينة يثرب und Abulf. 178. Es heisst da, Mose hätte eine Abtheilung von Israeliten gegen die in der Gegend von Yatrib wohnenden Amalekiter ausgesandt mit dem Befehl, Alles zu vernichten; sie hätten aber den Sohn des Königs الارقم بن ابى الارقم verschont, wären deshalb bei ihrer Rückkunft von den Andern zurückgewiesen und hätten sich darauf im Gebiet der besiegten Feinde bei Yatrib niedergelassen. Den Namen Arqam hat schon Caussin de Perc. Essai I, 21 f. richtig aus dem Namen des Midianiterfürsten רקם Num. 31, 8; Jos. 13, 21 erklärt [2]). Wir haben hier also eine neue Vermischung, aus der vielleicht eine gewisse Klasse von Geschichtsforschern die scharfsinnigsten Schlüsse über das Verhältniss der Midianiter zu den Amalekitern ziehen würde. Solche Leute mache ich noch darauf aufmerksam, dass nach einer Arabischen Nachricht in grauer Urzeit der Amalekiter Aila b. Hautar die Stadt Aila gegründet, und dass Josua die Nachkommen dieses Aila im Lande der Midianiter vernichtet haben soll (Caussin de Percev. I, 21).

Wenn wir nun über die Züge des Mose und Saul gegen die Amalekiter besser unterrichtet sind, als die Araber, so sind wir es auch über die Kriege David's gegen dies Volk. Die

1) Die Auktoritäten, welche hier angeführt werden, sind mir unbekannt; der letzte Erzähler ist العبادى oder العبارى.

2) Die kleine Veränderung rührt davon her, dass Arqam ein bekannter Arabischer Name war.

Muslime wissen von einem fabelhaften Zuge dieses Königs gegen die Amalekiter bei Yatrib zu reden, auf welchem dieser 100000 Weiber gefangen genommen haben soll, die aber bald darauf an einer Wurmkrankheit starben und deren Gräber noch zur Zeit des Erzählers in der Nähe der Stadt sichtbar sein sollten (Wüstenfeld, Gesch. von Medina 26 f.). Wer bei solchen Dingen noch an einen andern geschichtlichen Grund dieser Erzählungen glaubt, als die Berichte des A. T., der wird auch kaum zu bekehren sein, wenn er die damit verbundene Angabe liest, dass man aus jener Zeit eine Inschrift aufgedeckt habe, welche von der Sendung Muhammed's redet.

Wir haben aber aus dem Vorhergehenden gesehen, dass die Araber gern da den Namen Amalek's gebrauchen, wo sie ein Urvolk haben müssen, das vor der bekannten Geschichte liegt. So finden sie denn an den verschiedensten Punkten Amalekiter, d. h. Nichts als vorhistorische Völker. So werden jene denn auch in die älteste Zeit des Mekkanischen Heiligthums gesetzt. Abraham und Ismael sollen sie dort gefunden haben. Die Ismaeliten und die mit ihnen verschwägerten Jurhum sollen sie aus dem Heiligthum vertrieben haben (Al'azraqî 44 ff., wo die auf Ismael bezüglichen Nachrichten zum Theil wörtlich aus dem A. T. genommen sind [1]); vergl. auch Caussin de Perceval I, 165 ff.). Damit das Ganze glaublicher werde, führt Al'azraqî noch nach einem ungenannten Gewährsmann eine erbauliche Ansprache eines Amalekiters an seine gottlosen Landsleute an, und in einer andern Rede desselben Schlages wird auf die Amalekiter zurückgewiesen (ebend. 48; vergl. Journ. as. 1838 Août 206 f.). Man sieht hier klar, dass Alles, was nicht geradezu der Bibel entnommen ist, reines Legendenwerk ohne jeden geschichtlichen Kern ist. Wer aus diesen Angaben schliessen wollte, dass die Amalekiter einst wirklich bei Mekka gehaust hätten, der müsste auch glauben, dass Abraham und Ismael wirklich in diese Gegend gekommen wären, um die Ka'ba zu errichten. Kurz erwähnt wird die Ansiedlung der Amalekiter in der Gegend des Heiligthums noch bei andern Schriftstellern z. B. Almas'ûdî a. a. O., Abulf. 178 [2]) u. s. w.

1) Auch der Stamm Qaṭûrâ', der nur in dieser Verbindung vorkommt, ist erst aus Gen. 25, 1 genommen.

2) Es verdient übrigens bemerkt zu werden, dass Ibn Hiśâm, der doch

Nun heisst es aber auch, Fârân seien die Berge des Ḥijâz und sie hätten ihren Namen von Fârân b. ʿAmr b. ʿImlîq (Almaqrîzî bei Tuch, Zeitschr. d. D. M. Ges. III, 151), und diese Bemerkung scheint Tuch für die Annahme von Amalekitern bei Mekka zu sprechen. Aber die Ansicht, dass Fârân das Gebirge des Ḥijâz bedeute, ist rein künstlich, und wir können glücklicher Weise noch ihren Ursprung nachweisen. Ein späteres Geschlecht von Theologen suchte im A. T. und im N. T. nach Stellen, die sich als Weissagungen auf Muḥammed fassen liessen. Dabei musste man freilich den Text oft noch willkührlicher deuten, als die alten Jüdischen und Christlichen Erklärer. So fand man denn Deuter. 33, 2: „Gott kam vom Sinai, erschien vom Seir und offenbarte sich (استعلن) vom Fârân" und deutete die Stelle frischweg auf die drei Hauptpropheten. Die Bedeutung des Sinai war klar: hier musste von Mose die Rede sein; den Seir erklärte man von den Bergen Palästina's und der Offenbarung des Evangeliums an Jesus, und nun musste Fârân natürlich das Gebirge von Mekka und die Inspiration des Qorân's bedeuten (siehe Yâqût s. v. فاران, dessen Artikel nur wenig verkürzt auch in den Marâṣid steht). So falsch nun die Erklärung des Seir durch die Palästinischen Gebirge ist, so falsch ist auch die Deutung des Fârân. Alt ist übrigens diese Auslegung schwerlich; wenigstens führt Yâqût als Auktorität dafür nur den Ibn Mâkûlâ († Ende des 5ten Jahrhunderts d. H.) an. Aber ich zweifle nicht, dass diese Deutung in zahlreiche apologetische Werke muslimischer Theologen übergegangen ist. Mochte man nun aus andern Stellen des A. T. von einem Zusammenhang des Namens Fârân (פארן d. i. des Tîh, welches Al'iṣṭachrî in Arnold's Chrestom. 78 nach alttestamentlichen Erinnerungen ganz richtig mit den Amalekitern zusammenstellt) mit den Amalekitern wissen, oder nicht, zum Heros eponymus passte am besten ein Amalekiter, und dass man zwischen Fârân und ʿImlîq noch einen ʿAmr einschob, hat durchaus keine Bedeutung, da wir an solche Fiktionen von Namen hinlänglich gewöhnt sind. Natürlich fällt damit jeder Grund

---

die ältere Sagengeschichte von Mekka anführt, durchaus nicht von den Amalekitern dieser Gegenden spricht.

weg, den bei allen Arabern so überaus häufigen Namen ʿAmr mit Blau für besonders Amalekitisch zu erklären.

Wir wollen nun noch schnell die kürzeren Angaben erwähnen, welche Amalekiter in den verschiedensten Theilen Vorderasiens kennen. Ibn Saʿîd bei Caussin de Perc. I, 18 f. nach mysteriösen Quellen, die er für alt ausgiebt, geht wohl am weitsten, indem er die Amalekiter aus Chaldäa durch die Nimrode (d. h. ein Herrschergeschlecht, das die Araber aus dem *einen* Nimrod des A. T. gemacht haben) vertreiben und sich dann über Bahrain, ʿOmân, Yemen, Hijâz, Palästina und Syrien verbreiten lässt. Ueber die Herkunft der Amalekiter aus Chaldäa habe ich sonst Nichts gefunden, aber die Ausbreitung über fast ganz Arabien kennt auch Yâqût in dem mehrfach citierten Artikel يثرب · مدينة, wo er sagt: فاخذوا ما بين الجزيرين وعمان والحجاز كلّه الى الشام ومصر. Vergl. Wüstenfeld's Gesch. von Medina 26 f. Abulf. 178 lässt sie von Sanʿâ' in Yemen ausgehn. Yâqût nennt an dieser Stelle ihre Stämme in Yatrib بنو عف وسعد بن هزان وبنو مطرويل und einen im Najd بن راحل (Var. تذيل) بنو ندبل. Sind diese Namen nicht geradezu erfunden (natürlich nicht von Yâqût, sondern von einem Früheren), so haben wir in ihnen vereinzelte Stämme zu sehn, welche, aus alten Zeiten übergeblieben, sich mit keinem der sonst bestehenden recht verwandt fühlten. In einem Falle können wir dies konstatieren. Yâqût sagt ebenda, in Bahrain und ʿOmân sei noch jetzt ein Stamm von den Amalekitern mit Namen جاسم. Dieser Stamm Jâsim besteht noch heute. Es ist der an der Nordküste ʿOmân's hausende verwegene Seeräuberstamm der Jewâsimî [1]), der den Engländern noch in diesem Jahrhundert so Viel zu schaffen machte (vgl. Ritter, Erdkunde XII, 406 ff.). Da derselbe, an schwer zugänglichen Küsten wohnend, sich von den Nachbarstämmen vielfach unterscheidet, so mag er immerhin ein Ueberrest einer ältern Bevölkerung sein (vielleicht der Stämme, welche hier wohnten, ehe die Azd von Yemen aus auch nach ʿOmân kamen), und das genügte irgend einem Arabischen Gelehrten, um sie zu Abkömmlingen der Amalekiter zu

1) Von der Pluralform جواسم gebildet.

machen, die demnach auch hier gewohnt haben mussten. Aehnlich mag es sich mit den Amalekitern in Yemen und sonst verhalten.

Und so werden denn auch einzelne fabelhafte Männer oder Dinge des Alterthums als Amalekitisch bezeichnet, wie sonst wohl als ʿÂditisch (vgl. z. B. die Herleitung des Bâb Jairûn in Damask von einem ʿÂditen bei Albekrî s. v. und sonst). So führte z. B. Alkalbî zur Erklärung der Redensart von den (falschen) „Versprechungen ʿUrqûb's" an, dass dies ein Amalekiter gewesen sei (Alqazwînî II, 87; vergl. Ibn Qutaiba 298); so finden wir in der Erklärung eines andern Sprichwortes einen uralten Amalekiter in Mekka mit dem gut Arabischen Namen Muʿâwiya b. Bekr in einer durch und durch fabelhaften Erzählung, in welcher auch ʿÂd, Luqmân, Luqaim u. s. w. auftreten (Freytag, prov. ar. I, 225). Keine andere Bewandtniss hat es natürlich damit, wenn die Syrische Stadt Ḥims, welche die Griechen schon unter den Namen Emesa kannten, von einem Amalekiter Ḥims b. الهرى (oder الهجر), oder Ḥims b. الكيف (oder الكنف) gegründet sein soll (Yâqût s. v. حمص, vgl. Marâṣid und das Mustarik s. v., wo Yâqût noch durch seinen Zusatz فيما زعموا andeutet, dass er Nichts auf diese Geschichte gäbe). Wer nun deshalb glauben wollte, Emesa sei einst eine Amalekitische Stadt gewesen, der muss dasselbe nicht bloss von Ḥaleb, sondern auch von dem weit nördlicher am Kaukasus gelegenen Berdaʿa glauben, denn es heisst, die Amalekitischen Heroes eponymi, welche diese drei Städte gegründet, seien Brüder gewesen (Yâqût und Marâṣid s. v. حلب). Uebrigens ist der Name des Vaters الهرى wahrscheinlich aus الصمرى verderbt; man erklärte nämlich schon früh הצמרי (Gen. 10, 18) durch Emesa (siehe Knobel zu der Stelle). Um so bodenloser wird die Angabe, dass hier Amalekiter gewesen wären. Hierher gehört es denn endlich auch, wenn Ibn Hiśâm nach einem ungenannten Gewährsmann (S. 51) erzählt, ʿAmr b. Luḥai, dem man die Einführung des Götzendienstes bei der Kaʿba Schuld giebt, habe in Maâb (Rabbath Mōāb) die dortigen Einwohner, die Amalekiter, beim Götzendienst getroffen und von ihnen ihren Hauptgötzen Hubal erhalten. Wenn es überhaupt möglich wäre, dem A. T. unbekannte Amalekiter in einem den Israeliten so

benachbarten Lande anzunehmen, so würde doch schon darum Nichts auf diese Geschichte zu geben sein, weil ʿAmr b. Luḥai eine ungeschichtliche Person ist. Uebrigens führte nach Alkalbî (bei Al'azraqî 58) ʿAmr b. Luḥai den Hubal aus einer ganz andern Gegend, nämlich von Hît in Mesopotamien, nach Mekka.

Etwas anders verhält es sich mit einer Angabe, nach der wir noch zur späteren Römerzeit eine Amalekitische Dynastie in der Syrischen Wüste finden. Die genausten Nachrichten über diese haben wir in der Einleitung zu Albekrî's geographischem Wörterbuch. Ibn Śabba [1]) (dessen Isnâd weiter oben durch 4 Mittelspersonen, unter welchen Azzuhrî — † 124 —, auf Ibn ʿAbbâs zurückgeführt wird, ein Isnâd, welcher auch wohl hier gelten soll) erzählt, dass, als der Stamm Śaliḥ mit einigen andern Quḍâʿa-Stämmen nach Syrien gekommen sei, hier der Amalekiter طُرَب بن حسّان بن اذينة بن السميدع بن هوبر als König der Araber geherrscht habe, dass dieser ihnen Sitze im östlichen Theile seines Reichs (von der Belqâ' an bis حوّارين und الزيتون) angewiesen, und dass sie als tapfere Krieger seinem Hause gedient hätten, bis seine Enkelinn Azzabbâ' bint ʿAmr b. طُرَب vom Lachmiten ʿAmr b. Naṣr getödtet sei. Die weitere Geschichte, in welcher wir unverkennbar eine, wenn auch sehr getrübte, Erinnerung an Odenathus und Zenobia finden, gehört nicht hierher. Hätten wir weiter keine Angabe über dies Königshaus, so würde uns doch der Umstand, dass es für Amalekitisch ausgegeben wird, weiter Nichts besagen, als dass die Yemenischen Stämme bei ihrer Ankunft in der Syrischen Wüste ein Königsgeschlecht (in Palmyra) vorfanden, welches, obwohl Arabisch (wie die Könige von Petra und, wenigstens abwechselnd, auch die von Edessa und anderen Städten Syriens und Mesopotamiens), doch einem wesentlich anderen, ihnen fremden Stamme angehörte. In einem andern Bericht bei Albakrî erzählt nun aber Azzuhrî, dass diese Dynastie der بنو اذينة بن السميدع zu dem Stamme عاملة (ʿÂmila) gehört hätte. Dieser Stamm muss den Späteren ziemlich fremd geworden sein, und in ihrer Unsicherheit geben sie ihm daher verschiedene

1) † 262 oder 263 d. H.

Genealogien (Wüstenfeld, Stammtafeln 4, 14 und abweichend Ibn Qutaiba 50 f.). Wahrscheinlich ist nun der Name Amalekiter (عمالقة) durch eine alte Verwechslung mit den lautähnlichen عاملة in die Erzählung gekommen. Spätere Schriftsteller sehen sich natürlich durch diese verschiedenen Angaben veranlasst, *diese* ʿÂmila als einen Zweig der ʿAmâlîq aufzufassen (Ibn Chaldûn bei Caussin de Perc. I, 23 f.). Dass diese Dynastie eine Amalekitische gewesen, erzählen kurz noch mehrere Schriftsteller z. B. Hamza Al'isfâhânî 96, Abulf. 122, welcher Letztere denn auch folgerichtig den أوس بن ظلام, der später noch einmal die Reihe der Lachmiten auf dem Throne von Alḥîra unterbricht, zum Amalekiter macht. Dass es übrigens mit diesen Amalekitern in der Syrischen Wüste eine eigne Bewandtniss habe, fühlte man noch später, indem man sie als die „zweiten Amalekiter" von den älteren trennte (Persischer Qâmûs s. v. عملق).

Es wird vielleicht möglich sein, zu den hier besprochenen Angaben Arabischer Schriftsteller über die Amalekiter noch eine Reihe ähnlicher hinzuzufinden, aber ich bin fest davon überzeugt, dass sie keinen grösseren Werth haben werden. Nur da haben die Araber etwas Richtiges über dies Volk, wo sie geradezu aus der einzigen geschichtlichen Quelle über dasselbe, dem A. T., schöpfen.

Parallele.

I.

Pantschatantra Benfey IV, 2. 2, 295. vgl. 1, 430 ff. Der Esel der weder Herz noch Ohren hat.

Dschelaleddin Rumi, Mesnewi V, 74—90. p. 283 ff. Der Fuchs, der den Esel zum Löwen führt, frisst endlich heimlich Herz und Leber.

Kirchhof Wendunmut I. nr. 84: Ein Fuchs betreugt ein Esel und Löwen. — Aehnlich daselbst. VII. nr. 153: Fürwitz eines Ziegenbocks. *K. Gödeke.*

Miscelle.

Die griechischen Comparative und Superlative auf *αιτερο, αιτατο*.

Bopp hält es in der 2ten Ausgabe seiner Vergl. Gr. §. 298[a] S. 33 für möglich dass in diesen Steigerungsformen „ein Stück des sskr. Comparativsuffixes îyâns, îyas oder yâns, yas enthalten sein könnte, entweder das î der erstgenannten Formen, oder das den sämmtlichen gemeinschaftliche y, vocalisirt zu i". Ich zweifle ob man diese Möglichkeit zugestehen kann. Denn eben der grösste Meister der Sprachforschung hat uns nicht gelehrt, dass die Bildungselemente stückweis benutzt sind, sondern ursprünglich in ihrer Totalität, und wo diese verkümmert erscheint, diese Verkümmerung Folge phonetischer Wirkungen ist. Wenn aber *τερο, τατο* an Comparative mit den Reflexen der erwähnten Endung tritt (nach Analogie des sskr. pâpîyâstara, von pâpîyas Compar. von pâpa „schlecht" Mahâbh. IV, 77, 2212), so bleibt das s vor dem anlautenden *τ* der Endungen — wie denn *στ* eine im Griechischen beliebte Gruppe ist — z. B. in *λαλίσ-τερο* nach Analogie von magis-ter für *magius-ter, eig. *magîyas-ter u. aa. (Bopp a. a. O.) und es ist nicht abzusehen, warum es in *μέσαιτατο, ἰσαίτερο* u. s. w. hätte eingebüsst werden sollen, wenn es je da gestanden hätte.

Das richtige im Wesentlichen hat sicher Pott EF. II, 251 gesehen; er irrt nur darin, dass er die Formen auf *αι* für Dative nimmt. Es sind Locative wie die Analogie des Sskrit beweist. Denn hier ist Regel, dass deklinable Themen auf a oder einen Consonanten, welche einen Zeitabschnitt bezeichnen, bei Locativbedeutung im Thema oder Locativ vor tara, tama stehen können, z. B. von aparâhna „Nachmittag" aparâhnatara oder aparâhnetara (vollst. Sskr. Gr. S. 233, CXIII, XIV). Ueberhaupt erhält sich der Locativ in seiner flexivischen Form sehr oft im vorderen Glied einer Composition und vor den consonantisch — ausser mit y — anlautenden sekundären Suffixen, welche mit wenigen Ausnahmen der Analogie der Composita folgen (vgl. Vollst. Gr. §. 245, wo eben auch madhye = *μεσαι* in *μεσαίτατος*, S. 246, II, §. 682, II, S. 233, CXII u. aa.). *αι* entspricht hier sskr. e wie in den Personalendungen des Pr. Sing. u. s. w. und 3 pl. des Medium, z. B. sskr. te = *ται*, im Infin. auf *μεναι* = sskr. mane u. aa. Es ist diess ein Umstand, welcher für Gerland's Auffassung des griech. Dativs als ursprünglichen Locativs spricht. Nachdem *αι* dem griech. Sprachbewusstsein gegenüber aufgehört hatte, Repräsentant des Locativs zu sein, aber mehrere Formen mit ihm vor *ταρο, ταιο* existirten, nahm es den Charakter einer besonderen Eigenthümlichkeit in der Bildung von Steigerungsformen an und trat nun auch in Formen wie *φιλαίτερο* u. s. w. auf, denen es schwerlich ursprünglich zukam. *Th. Benfey.*

Assaph hebraeus (אסף היהודי).

Von

Ad. Neubauer.

Ueber diese räthselhafte Persönlichkeit ist schon viel gesagt worden, ohne dass eigentlich weder etwas über dessen medicinisches Buch [1]) noch auch über das Verhältniss dieses Buchs zum lateinischen Tractat [2]) von Assaf mitgetheilt wurde.

H. Goldberg und nach ihm H. Dr. Fürst [3]) behaupten dass Assaf im VI. Jahrhundert gelebt haben soll, und stützen sich auf Citate von Koreisch und R. Haya. H. Dr. Steinschneider, der den Stein der Weisen in der Pseudoepigraphie gefunden, giebt es als apocryphisches Machwerk aus [4]). Dr. Geiger [5]) wie immer auch hier gründlich und ernsthaft in seinen Forschungen, macht auf einen Assaf in Bar hebraeus erwähnt, aufmerksam, und spricht den Wunsch aus das Buch von *Assaf hajehudi* genauer beschrieben zu wissen. Ich will nun dies nach Möglichkeit hier thun, um so mehr da ich Gelegenheit hatte drei Manuscripte [6]) dieses Buches selbst zu prüfen und über das in Florenz [7]) der gelehrte Professor Dr. Fausto Lazinio die

1) Unter dem Namen ספר אסף.

2) Cod. lat. 6556 in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris.

3) Vergleiche dessen *Geschichte des Karäerthums*, Leipzig 1862, p. 24 und 139; dass Koreisch blos ein ר׳ רפואות citirt, *ohne* den Namen Assaph, kann ich genau versichern, und ich muss bedauern dass das zweite Citat mir im Augenblicke nicht zur Hand ist.

4) *Zur pseudoepigraphischen Literatur* p. 80.

5) Cf. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Band XIV, p. 277.

6) Cod. München 231, Paris anc. fonds heb. 414 und Oxford Cod. Opp. Quarto.

7) 37 Plut. LXXXVIII; woher Montfaucon den Titel, den er angiebt, genommen, ist unbegreiflich.

Gefälligkeit hatte mir Einiges mitzutheilen. Ich will aber vorerst in Kürze meine Meinung über Assaph geben, ohne jedoch dieselbe als *untrüglich* hin zu stellen. Assaf war Christ, lebte im XI. Jahrhundert und hat vielleicht sein Buch arabisch geschrieben, denn unser hebräisches Buch ist jedenfalls eine Uebersetzung aus dem lateinischen.

Ich kann hier nicht umhin zuerst darauf aufmerksam zu machen, dass das erste Fragment des lateinischen Mscr., das als anonym im Pariser Catalog angegeben wird, ebenfalls von Assaf herrührt, denn in diesem citirt er sein Werk über alte Geschichte wie in der Cosmographie [8]). Ich will hier nur den Anfang geben, und sodann die ähnliche Stelle aus dem hebräischen Msc. folgen lassen, woraus, wie ich glaube, klar hervorgeht, dass das hebräische aus dem lateinischen übertragen ist.

„Postquam diximus de dominio mundanis et sicut ecclesia dei fuit exaltata tempori sancti Silvestri et sicut imperium fuit multociens translatum in *libro nostro ystoriarum antiquarum*, nos dicemus hic de natura IV elementorum qui sunt substentamina mundi. Primum elementum est ignis qui est nature calide et sice; secundum elementum est aqua que est nature frigide et humide; tertium elementum est terra que est nature frigide et sice; quartum elementum est aër que est nature calide et humide. De istis quatuor elementis supra diximus sunt complexionata omnia corpora sc. homines et animalia. Et ideo sunt in eis quatuor humores sc. *colera* que est calida et sica; *flenna* quod est frigidum et humidum; *sanguis* qui est calidus et humidus, *melamonia* que est frigida et sica.

Annus similiter dividitur in IV tempora, que sic sunt complexionata: primum est *ver* quod est calidum et humidum; secundum est estas que est calida et sica; tertium est autumpnus quod est tempus frigidum et sicum; quartum est hyens que est frigida et humida.

Im Par. codex pag. 76b liest man folgende Stelle:

מחלקת השנה י"ב חודש לארבע תקופותיה והתקופה רביעית
תקופת השנה ג' חדשים ג' חורף וג' קיץ וג' אביב וג' בציר.
זמן החורף קר ויבש והוא מהשרי עד טבת וזמן קיץ חם ולח
והוא מתמוז עד תשרי, זמן הקור קר ולח והוא מטבת עד ניסן

8) Vergleiche weiter pag. 668.

זמן החום חם ויבש והוא מניסן עד תמוז. וכנגדם ד׳ טבעים באדם צפרא ובלגם וסוורי ודם, הצפרא הוא קולרא והוא חם ויבש והוא כמו החום, הבלגם הוא פלמא והוא קר ולח והוא כנגד הקור, הסוורי הוא מילנקוניאה. והוא קר ויבש והוא כנגד החורף, הדם חם ולח והוא כנגד הקיץ

ibid. pag. 81a mit Bezugnahme auf die vorige Stelle

אלה הם ד׳ טבעים כנגד [ד׳] יסודות העולם שהם אש ומים רוח ועפר וכנגד ד׳ תקופות השנה שהם קור וחום קיץ וחורף

Medicamente, Krankheiten, Maass und Gewicht sind fast immer durch lateinische Wörter ausgedrückt oder erklärt; so liest man z. B. ibid. p. 82

[9]) (puls.) וידבר אסף על משישת גיד הזרוע הנקרא פולש

Ist nun Assaf hebraeus in den lateinischen Fragmenten und אסף היהודי in dem hebräisch-medicinischen Werke ein und dieselbe Person, so kann nicht bezweifelt werden, dass Assaph Christ war [10]). Cairo wird in seiner Cosmographie [11]) ausdrücklich erwähnt, welche Stadt erst gegen Ende des X Jahrhunderts erbaut wurde. Das *Sepher Assaf* wird erst im XII. Jahrhundert citirt, und war wahrscheinlich dem Maïmonides nicht bekannt.

Wenn es nicht gewagt wäre die Vermuthung aufzustellen,

---

9) So liest man Cod. Munich. pag. 119:

זה פשר העיקרים והעשבים אשר פירשו היודעים וכתבו להודיע פשר כל השמות הכתוב בלשון ארם ובלשון יון לפרשם בלשון רומים ללמד להורות לתלמידיהם לבל יחסרו דעת ותבונה ופירוש כל דבר ודבר ונקרא גלוסא (glossa)

Es ist wohl wahr, dass sowohl Pflanzennamen als auch die der Medicamente in griechischer, arabischer, persischer und aramäischer Sprache vorkommen; vorherrschend ist aber beim Uebersetzen das Lateinische; ich will hier nur als Curiosum und vielleicht als characteristisch für das Buch einige solche Beispiele anführen. Pag. 47:

ועוד עשב שמו בלשון יון אייזון (*αειζων*) ובלשון ארם חייא לעלם ובלשון רומיים סמפרביבא (semperviva)

pag. 72 עשב הנקרא בלשון ארם צפר בל׳ יוון סרקיפגינא (?) ובל׳ רומי רומיקי (ramica) ובל׳ פרסי שיטרג (شيطارج) ובלש׳ ערב עוצב (عُصب) יועילו שרשיו לכאב התחתונית

10) Vergl. weiter 668 et passim.

11) Weiter p. 662.

dass Johannes [12]) *Hispalensis (hunensis)*, wie andere Werke, auch dieses aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen, so würde dessen Name, wegen seiner Additamenta, in יוחנן הירחוני zu finden sein. Wenn man im Buche die Namen Assaph ben Berachjah und Jochanan ben Sebedah (זבדה) findet, so wird man dies leicht dem spätern Abschreiber oder vielleicht dem Uebersetzer zuschreiben. Assaph, der bei arabischen und persischen Schriftstellern eine grosse Rolle spielt, ist in hebräischen Uebersetzungen mit Assaph ben Berachjah gegeben; ob ben Zebedah irgend eine Anspielung auf den Apostel sein soll, will ich anheim gestellt sein lassen. Uebrigens kommen diese ausführlichen Namen blos in dem apocryphischen Schwure, den Assaph und Johanan ihre Schüler leisten liessen, vor [13]).

Das genaue Verhältniss dieser hebräischen Uebersetzung zu dem Originale [14]) kann erst festgestellt werden, wenn dieses einmal zum Vorscheine kommt. Vorläufig wollen wir die Beschreibung der vorhandenen hebräischen Msc. geben. Die Codices in Oxford, München und Florenz scheinen ein und dieselbe Redaction zu sein; die Vorrede [15]) ist dort am Anfange der Msc., während sie in dem Pariser Codex sich mit einigen wenigen Veränderungen in der Mitte des Buches vorfindet. Auf diese Vorrede folgt im Münchner Codex [16]) die anatomische Abtheilung; pag. 9b wird über das Verhältniss der verschiedenen Monate zu den anzuwendenden Heilmitteln gesprochen; hier sind die Namen der Monate auch persisch gegeben; pag. 18 über Milch und andere Nahrungsstoffe, p. 30, 32 über Gewächse und Gemüse, p. 35 über äussere Krankheiten; p. 50 et pass. über verschiedene Getränke und Mixturen.

---

12) Der gelehrte Professor Fausto Lazinio theilt ebenfalls diese Meinung.

13) Abgedruckt in der hebräischen Zeitschrift Hakarmel, Wilna 1863.

14) Offenbar enthält der hebräische Codex viele Interpolationen; dass er nicht das eigentliche Buch Assaphs enthält, geht aus folgender Stelle hervor: pag. 47

ויהר התרופות האלה הנכם כתובים על ספר אסף וספר יוחנן הירחוני

15) Abgedruckt nach meiner Abschrift aus dem Münchner Codex im *Beth hamidrasch* von Dr. Ad. Jellinek, tom. III, p. 155.

16) Ich gebe die Beschreibung nach diesem Codex, weil er mir am vollständigsten zu sein scheint.

Pag. 121b beginnt mit den Worten אמר אסף קץ ימי האדם, wo gesagt wird, dass die Alten, die 7—900 Jahre gelebt, mehr Versuche für die Medicin anstellen konnten, als den spätern möglich war; es folgen dann Verhaltungsregeln für den Körper. Pag. 133 handelt über den Urin, 135 Verhaltungsregeln für schwangere Frauen, 140 über das Verständniss des Pulsfühlens und 148 ein Stück über die verschiedenen Fieber (קדחת) von Johanan Hajarchoni. Pag. 150 der Schwur, den Assaph und Johanan ihre Schüler leisten liessen. Auch handelt das Buch über das Färben grauer Haare, und über das Conserviren der Haare.

Das ganze Msc. enthält 277 Blätter, und ist von 196 ab schadhaft; p. 218, wo vorher die verschiedenen Heilmittel durch eine grosse Reihe von Blättern angegeben sind, liest man wieder einen kürzeren Eid, von Assaf allein den Schülern aufgelegt:

ועל אלו התרופות השביע אסף להלמידיו לרפאות
בנקל ולא ליקח כסף ומחיר כי מן הראש ועד הרגל
הודיע רפואה בעשבים להודיע כח העיקרים והעשבים
לבלתי קחת כופר כי אם ברצוי ובנדבה

Im Oxforder Codex finden sich noch manche Heilmittel von andern Aerzten, unter andern auch von *Samuel* aus Jericho für R. *Jehuda hanassi;* ich übergehe dieses Alles hier, weil es nicht zum Buche Assaf gehört.

Bevor ich nun den cosmographischen Tractat den gelehrten Lesern übergebe, will ich auch noch einige Stellen aus den diesem Tractate vorhergehenden Capiteln excerpiren.

Fol. 2v Et sciatis quod super firmamentum est quidam celum valde altum et pulcrum et fulgens colore cristali, et ideo vocatur *celum cristalinum*, et hic est locus unde mali angelici ceciderunt. Super illud celum est etiam quoddam celum coloris purpurei quod vocatur *celum euphyreum* ubi moratur sancta et gloriosa divinitas cum orbibus angelis et suis archanis, de quibus nos non intromictimus in hic libro, ymo dimitimus ex magistris divinis, et dominis sancte matris ecclesiae quorum interest et revertemur ad propositum sc. ad distinctiones mundi.

Incipit tractatus XII planctis secundum magistrum Assaph hebreum.

Fol. 6r Et sciatis quod pascha resurrectionis domini

nostri Jesu Christi mutatur secundum curssum lune, hoc modo verum fuit quod cum populus Israelitarum fuit captivatus in Babilonia, una dies lune plene fuit accepta et cum luna habebat dies XIIII hoc fuit ingresso sole in arietem, et nos audivistis supra quod sedes essecte est quolibet anno die X, exeunte Marcio et sic observant *iudei* quod in illa die vel ab alio citra, eum inveniunt lunam habentem XIIII dies, celebrant sua pascha in memoriam suae liberationis. Sed ecclesia celebrat suum pascha prima dominica que sequitur post lunam plenam, quod dominus noster Jesus Christus illa die resurrexit a mortuis.

Fol. 6v. Et sciatis quod prima hora cuiuslibet diei est subter illum planetam, per quem ille dies vocatur, hoc modo: prima hora sabbatis est sub saturno et ab illo dies nominatur apud *gentiles*. Nam gentiles quem nos dicimus diem sabbatis, ipsi dicunt diem saturni, sed *hebrei* mutaverunt diem saturni in diem sabbatis, quod *sabtim* interpretantur *requies*, eo quod illo die dominus requievit.

Incipit distinctio mundi [17]) secundum magistrum *Assaph hébreum* qualiter terra permanet ordinata et qualiter dividitur in tres partes i. e. Asiam affricam et europam. Et de partibus asie primo dicemus.

In Egipto est civitas quedam Babilonie et Cajre et Allexandrie et multis plures civitates. Et sciatis quod in Egipto est

17) Wahrscheinlich im arabischen ابتدى تذصيل العالم; die Ausdrücke *et sciatis*, *scitote* erinnern an das immerwährende واعلم in arabischen Schriftstellern; *explicit*, womit manche Perioden endigen ist vielleicht das

quedam terra que jacet contra meridiem et extenditur verssus solem orientem, et post eam est Etyopia et per Etyopiam labitur flumen Nilli i. e. Gyon quod flumen incipit subter mare occeanum ubi facit quendam lacum qui vocatur Nilides et omnes res similes illis facit quas facit flumen Nilli, et etiam quando habet marosos tenet magnas pluvias ob maximas nives que cadunt in illum lacum, tunc crescit flumen Nilli et inundat totam terram Egipti. Et ideo dicunt plures quod ille fluvius est illius lacus sed aquae lacus ingredientur terram et labuntur per vias clausas et per foramina secreta per terras et tantum labuntur quod apparent in Cesarea ubi ipse demonstrantur similes ad primum locum et illic ingrediuntur terram et labuntur per lugi-quas terras in quibus non demonstrantur nec egreduntur foras usquam terre Etyopie ubi apparent et faciunt quemdam fluvium qui vocatur Tygris quem diximus dividere Affricam ab Asia. In fine dividitur in VII et labitur ulterius per meridiem ad mare Egitpte. Et est quidam fluvius qui aspergit et rubefacit totam terram Egipti quum illic non est alius fluvius nec pluvia hoc modo.

Cum sol ingreditur signum cancri in Xdiebus in exitu Juni ille fluvins incipit crescere et continue crescit usque in ingressum leonis et est tam magne viris tribus diebus precedentibus calendas Augusti usque diem nonam intrantis qua ipse egreditur punctum sui curssus hinc et illic tantum quod ipse rubefacit totam terram et sic facit tantum quantum manet sol in leone. Et cum sol ingreditur virginem quolibet die incipit decrescere plus et plus tanto quod sol ingreditur libram et quod noctes et dies sunt equales in Settenbre et tum revertitur in suas rivas et includitur in lecto suo. Ideo dicunt Egiptii quod illo anno quo flumen Nilli crescit minus alte et quod suus curssus crescat minus alte ultra pedes XVIII agri non fructificant tam ob humiditatem aquarum quam in ipsis morantur minus continue. Et cum crescit paucioribus XIV pedibus tunc non possunt agri esse aspersi quantus est eis necessarium et ideo tum accidit

---

arabische انتهى. Ich habe es für gut befunden die Orthographie des Originals in jeder Beziehung beizubehalten, und habe es unterlassen irgendwie Conjecturen über geographische Namen zu machen, da es mir mehr um den Autor des Fragments, als um dessen Inhalt zu thun war. —

fames in illis patriis et defectus bladi. Sed cum crescit pedes XVI vel circha tunc est ibi fertilitas segetis. Iste est fluvius Egipti de quo plures dicunt quod ejus ortus non potest inveniri ultra illum locum in quo Tygris dividitur in VII partes et quod nillus incipit curssum suum in patria arabie que interest maris Rubri. Et sciatis quod illud mare est Rubrum non per naturam sed per accidens ob terras que sunt Rubre per quas facit curssum suum. Et ille rubor est quedam cultus (?) maris occeani quid dividitur in duo brachia quorum unum est Persarum aliud Arabie. Et sciatis quod in riva maris rubri est quidam fons talis nature de quo si bestie bibunt statim mutant suum colorem rationis bestiarum in pelle. Et ille color crescit et devenit et alius color revertitur quandum tonsura fit. In illa patria thus crescit et mastica et canella et quedam avis que vocatur fenix cui simile non est in mundo nisi una. Est eciam in eodem loco multos cassus ubi est jaffe antiquissima urbs toti mundi sicut illa que facta fuit priusquen diluvius. Ad huc est ibi Syria et Judea qui est magna provincia ubi nascitur balsamum et sic sunt ibi civitas *Jerlm.* et Bethleem et flumen Jordanis quod sic vocatur ob duos fontes quorum unus vocatur *Jor* alter vero *Dan* qui junguntur simul et faciunt illud flumen et oriuntur subter montem libanum. Et istud flumen dividit patriam iudeam et illam Arabie et in fine cadit in mare mortuum prope Yericho. Et sciatis quod vocatur mare mortuum ob hoc quia nec generatur nec recolligitur aliquid in eo et omnes res que sunt absque vila cadunt in profundum nec ullus ventus potest eas movere et est simile buro (sic) bene tenaci ideo vocatur mare salssum et lacus alphat. Et sciatis quod buro illius lacus est tam tenax et ita obsorbiens quod si homo sumeret de ea in unam fialam nunquam frangeretur, ymo teneretur simul nisi home tangerit cum sanguine menstruali mulieris quod statim frangit illam et ille lacus est in partibus iudaicis. Postea est Palestina ubi est civitas aschelond que jam fuit vocata Phylistines. Longe a Yerusalem sunt civitates Sodome et Gomore. In Judea verssus solem occidentem sunt essemenses qui ob suam sapientiam seccesserunt agentibus causa victandi delctationes, cum inter eos nulla est mulier nec ab eos agnoscitur pecunia moderate et pre se vivunt et licet illic nullus oriatur tamen nec

deficiunt et si multa gens vadit illuc nemo potest ibi esse diu nisi fidem et catitatem offerat et promittat.

Dein sequitur patria seleuce ubi est quedam alia montanea que decidit prope Anthiociam que est ita alta quod homo potest videre solem quarta parte noctis et sic potest homo videre ibi solem priusquam oriatur dies, perquem locum currit fluvius Euffratis qui nascitur in armenia magna prope montem catotem et ingreditur per Babyloniam et labitur in Mesopotamiam et ibi aspergit et mundat totam patriam similiter sicut Niluo aspergit in Egipto et in eodem tempore. *Sallustius*[18]) ait quod Tygris et Euffratis egrediuntur in Armenia de eodem fonte qui est longiquis et in principio labitur lente absque suo nomine et sicut tangit marcham meidienssium statim vocatur Tygris tantum quod cadit in lacum qui vocatur arecuse qui sustinet omnes res qualiter ipse sint graves et ponderent quantum vellint. Et suus curssus est talis modo placidus quod pisces unius non ingrediunt lacum alterius et labitur ita fortiter quod est quodam miraculum. Nam color ejus dursus est a colore laci hoc modo labitur Tygris velociter tamquam fulmen quod invenit motorem sibi obviam. Tunc ingreditur subter terram et egreditur ab alia parte Azomode et deinde ingreditur subter terram et labitur per eam tantum quod apparet in terra Jabeniensium et araborum; postmodum est Celie quidam magna terra ubi jacet motor qui a dextris respicit septentrionem. Ab alia parte est Caspe et Hurtania et respicit verssus meridiem. Et in illis partibus sunt amazones quod est regnum femineum et Echaia et Scitha et sui fontes respiciunt meridiem et sunt valde calide propter solem sed ab illa parte aqua respicit septentrionem non sunt nisi venti et pluvie. Ibi est terra Escithe ubi est mons anuire de quo in nocte fit magnus fumus. Ibi est terra Asie parve; ibi est apcisim et Troya et terra Galacie, bithinie, et terra palfeglione et terra Capadocie; terra Assyriorum arbelita quedam regio quam Alexander vicit et Darium regem et terra medorum. Sunt etiam a dextris moutoris partes caspie quo homo non potest ire nisi per quendam artum collem qui fuit factus vi per manus hominum qui habet de longitudine bene

18) Wahrscheinlich Plinius, woraus die Stelle über die Essäer entlehnt zu sein scheint.

passus VIII. Dein est quodam spatium terre VIII passuum per amplitudinem ubi nullus est puteus, nec aliquis fons. Et cum venit ver omnes serpentes illius patrie fugiunt ad illam partem ad portas Caspie propter quod nullus potest ire ad portas Caspie preterquam in yeme. Terra ejus Caspie est verssus Orientem in uno loco fertiliori omnibus rebus alio loco tereno, qui locus appelatur Clireu.

Illuc prope est terra Remergite que est tam dulcis et amena quod Alexander illic fecit primam Alexandriam que nunc vocatur Cellaria. Dein est Bauchie quedam patria que ferit contra terram *Judee*. Ultra Bandienses est Pande, civitas Sodomorum, ubi Alexander hedificavit tertiam Alexandriam causa demonstrandi finem suorum itinerum.

Hic est locus ubi primo fuit imperator. Dein fecerunt aram insignum quod illuc usque conquisierat et quod ulterius nulla gens erat. Per hunc locum labitur mare Sethe et mare caspie et Occeanum; et in principio sunt maxime noctes et profunde. Dein est magnum desertum. Dein sunt ibi Antropofages, gens crudelis et ferox. Dein est quedam maxima terra tota plena bestiis silvestribus que sunt ita crudeles quod non dimittunt aliquem transire. Accidit autem hoc infortunium ob magnam caliginem, que est super mare, quam Barbari vocant tabi. Dein sequitur magne sollitudines et terre inhabitabiles verssus solem Orientem. Dein post omnes habitationes hominum est quedam gens que vocatur Sere, qui de frondibus et corticibus arborum vi aquarum faciunt quamdam lanam de qua faciunt vestes; et sunt in se ipsis amabilles et patientes et respiciunt societatem alterius gentis; sed nostri mercatores transeunt quendam fluvium et inveniunt super ripam omnium manerierum mercimonia que possint reperiri, et asque aliquo sermone respiciunt ad oculum precium cujus libet et cum viderunt ipsi portant illud quod volunt et dimittunt precium in eodem loco. Hoc modo vendunt ipsa suo mecimunia; alio modo nescitur de suis opibus modicum aut multum. Dein est terra Arace super mare, ubi aer est valde temperatus et inter illam terram et Yndiam sedet terra Simicomi inter duos montes. Juxta hanc terram jacet Yndia que tenet a montaneis medei usque mare meridiei, ubi aer est tan bonus quod illic, est bis estas et duo

messes in uno anno et loco yemis est illic quidam ventus dulcis et suavis. Yndia habebat bene VIII urbes populatas in quibus habitabatur; et hoc non est mirum quia meridiani nunquam mutati fuerunt de terra sua. Majores fluvii Indie sunt Gangnes, Ydus et Yspanus nobilis fluvius qui rupit iter Alexandri sicut boves quos ipse fingit illic super ripam demonstrant aperte. Gaubaude est ultimus populus Yndie, et insula Ganges est juxta illam et Paliburta et Mons Martellus. Gentes que habitant circha flumen Yndi verssus meridien sunt, diverssorum colorum. Extra Yndiam due sunt insule scilicet Erilla et Argita ubi est tanta fertilitas metalorum quod major pars credit quod tota terra aurem sit et argentum. Scitote quod in Yndia et in illis patriis sunt multe diversitates gentium quantum talium manerierum gentes sunt, qui non vivunt nisi de piscibus et aliqua gens est que interficit patres suos priusquam cadant senectute vel morbo et comedunt eos, et hoc est in ipsis opus pietatis. Illi qui habitant ad montem Nilli habent pedes conversos. id est plantam desupra et in utroque habent VIII digitos; Aliqui sunt habentes capita canina, alii non habentes capita sed aures sunt eis renes sicut humeri. Quedam gens est illic que immediate cum oriuntur capilli eorum deveniunt albi; et in senectute efficiuntur flavi et lucescunt. Allii sunt non habentes nisi unum crus, allii non habentes nisi unum oculum in medio frontis. Sunt et ibi mulieres portantes fillium V anis, sed non vivunt ultra etatem VIII manorum. Et omnes arbores que oriuntur in Yndia nunquam sunt absque frondibus, et Yndia est in principio montis Concasus qui de suo loco respicit magnam partem mundi. Sciatis quod in partibus ubi sol oritur nascitur piper. Habet et India quondam insulam que vocatur Probania in Mari Rubro per quam labitur quidam magnus fluvius et ab una parte sunt elephantes et alie bestie silvestres, ab alia parte homines cum magna copia jaspiderii. Scitote quod in illis patriis nulle stelle videntur et nulla illic lucet nisi quedam que vocatur Canapes et Sol; sed Lunam non vident ipsi super terram nisi ab octava die usque ad XVI. Ille gentes habent a dextris solem orientem et cum volunt ire per mare portant secum quandam avem quae est nutrita in illis partibus ad quas volunt ire et conducunt suas naves secundum quod aves demonstrant. Scire etiam debetis quod unus eorum est major alia gente et magna

pars illius insule est inhabitabilis ob intenssum calorem. Post Yndos sunt alie montanee ubi habitant Ociofagi. Hec est quedam gens que non comedit nisi pisces. Sed cum Alexander conquisivit eos precepit eis ut non comederent amplius. Ulterius quam illa gens est nemus sive desertum Carinenie ubi est quedam terra rubea intra Mediam et Carmeniam. Postmodum sunt illic tres insule ubi nascuntur Calcatrices longe XX pedibus. Dein est terra Parthe et terra Caldee ubi sedet civitas Babilonie que est lunga pedum XI et circum ipsam labitur fluvium Eufrates. In Yndia est Paradisus terrestris ubi sunt omnium manericrum ligna et arbores et pomorum et omnes fructus qui sunt in terra et arbor sciencie quam Deus prohibuit primo homini, ubi nec est calor nec frigus, sed perpetua temperantia et in medio est arbor-vite, et quidam fons qui totum locum aspergit. De quo fonte oriuntur IV fluvii scilicet: Fixon, ipse est ille fluvius qui currit per mediam insulam Yndie que vocatur: Probania que est in Mari Rubro de qua supra diximus; Secundus est Gyon qui labitur per Ettiropiam; Tertius est Tygris qui labitur juxta Egiptum; Quartus est Eufrates qui currit prope Anthiociam juxta montem altum sicut superius.

Et sciatis quod post peccatum primi homines paradisus iste fuit clausus omnibus hominibus. Hec et multe alie terre sunt in India in omnibus partibus que sunt verssus Solem orientem; sed de Asia amplius non dicemus ymo volumus scribere de secunda parte, id est, de Europa. Scitote que quod in partibus orientalibus natus fuit Christus in provincia que vocatur Judea, in qua est Jerusalem, in civitate que dicitur Bethleem. Et ideo primotenus incepit lex Christiana in partibus illis sicut diximus in libro ystoriarum ubi loquitur de eo et suis discipulis. In illa enim patria sunt multi patriarche, archipiscopi et episcopi secundum stabilicionem sancte Ecclesie secundum quod in fine libri numerabimus. Sed Saraceni increduli ceperunt suis juribus magnam partem propter quod lex Jhesu Christi (ihū. X) non potest esse communis.

De partibus Europe.

Europa est quedam pars terre que est divisa a parte sive a terra Asie ubi est artum brachii Sancti Georgii et ex partibus

Constantinopolis et Gretie et labitur verssus Septentrionem per totam terram que est hic, sive a mare citra usque in Yspaniam super terram Occeanam. In hac parte terre est Roma que est capud tote Christianitatis, et ides prius dicemus de Ytalia, id est, de patria in qua Roma jacet que habet a tergo mare verssus meridiens et verssus Septentrionem redundat mare Venetiarum, quod dicitur mare Adrianum ob civitatem Adrie que est fundata in mare, et medius locus Ytalie est in agris civitatis Reate. Fuit enim Ytalia vocata jam Grecia magna, cum Greci tenebant eam, et terminatur verssus solem eccidentem in jugo montanearum que sunt verssus Provinciam et verssus Franciam et verssus Alamanniam, ubi inter alias est quedam terra que duos habet fontes de quorum uno verssus Lonbardiam nascitur quidam fluvius valde magnus qui transit per Lonbardiam et recoligit in se XXXta fluvios et intrat Mare adrianum prope civitatem Ravene et hic fluvius dicitur Padus vel Po, quem Greci vocant Eridanum. De aliis montaneis verssus Franciam egreditur Rodanus, qui transit per Borgoniam et Provintiam, tantum quod ingreditur Magnum Mare ita ferociter quod portat naves in mare bene per V ligas et plures, et ideo dicunt multi quod ipse est, ex tribus fluviis Europe unus major. In Ytalia sunt multe provincie quarum Thusicia est prima, in qua primo Roma est; per mediam Romam labitur Tyber et intrat Mare Majus. Sciatis quod Papa Romanus habet sub se VII episcopos cardinales, scilicet Hostiensem, Albanensem, Portuensem, Sabiensem, Tusculanensem et Penestrinum. Hec fuerunt bone civitates antiquitus, sed Roma omnes suo dominio subjugavit que sunt ei propinque. In Romana civitate sunt XLVI ecclesie, in quibus sunt presbiteri XXVIII et diacones XVIII, qui omnes sunt cardinales. Sunt etiam in Thuscia XXI episcopi preter Pisas que habent archiepiscopum et tres episcopos sub se. Ultimus autem episcopatus Thuscia est episcopatus Lune qui fuit in marchia Januarum. Ultra Romanam est terra Campanie ubi est Alagna et civitas Gaiete et VII alii episcopi. Postmodum est terra Aprus ubi sunt VII archiepiscopi, deinde est dux Ypolito ubi est civitas Asie et Reathe et VII alii episcopi. Postea est marchia Anchonitana ubi est civitas Ascoli et Orbini et XI alii episcopi, deinde terra Laboris ubi est civitas Beneventi et Salerni et multe magne terre ubi sunt VII

archiepiscopi et episcopi multi. Deinde est regnum Apulie ubi est civitas Austrauti super sinixtrum cornu Ytalie. In Apulia sunt VIII Archiepiscopi et XXX episcopi. Deinde est Calabria ubi est archiepiscopus Chosenci et duo alii archiepiscopi et XVI episcopi. Deinde est provincia sive insula Scicilie inter Mare Adrianum et nostrum, ubi est archiepiscopus Palerni et archiepiscopus Messine et montis Roialis et VIII episcopi; et est illic mons Zibellus qui continue ardet et prohicit ignem a donabus partibus; tamen super eum continue est nix et est ibi fons Aracuse. Scitote quod inter Sciciliam et Ytaliam est quod (dam) brachium maris quod dicitur. Far Messine, quare multi dicunt quod Scicilia non est in Ytalia; ymo est quedam patria per se et in mare Scicilie sedet insula Vulcani que est nature ignee; et tota terra Scicilie circuit VIIe milliaria que Francigeni vocant leugas; tamen non sunt similia. Etiam in Ytalia est provincia Romandiole super mare Adrianum ubi est civitas Arimini et Ravenne et Imule et X alii episcopi sunt illic. Deinde est Lunbardia in qua est Benonia pinguis, Parma, Placentia et multe alie civitates, et archiepiscopus Mediolanensis qui tenet usque mare Janue et civitas Saone et Albigne, deinde usque terram Ferrarie ubi sunt XVIII episcopi qui tangunt partes Alamanie etiam est in Ytalia Archiepiscopus Janue ubi sunt III episcopatus, deinde est in Ytalia insula Sardinie et Corsice ubi sunt III archiepiscopatus et XV episcopatus, ubi Ytalia finit. Ad mare Veneciarum est terra Ystrie ab alia parte maris ubi est archiepiscopus Zadre et duo alii archiepiscopi et XVIII episcopi. Dehinc est terra Ungarie ubi sunt duo archiepiscopi et X episcopi. Deinde est terra Espoleti ubi sunt IIII^{or} archiepiscopi et VIII episcopi. Sed de hoc non dicemus amplius ymo revertamur ad nostrum thema ubi diximus de Scicilia in fine Ytalie. Ultra Sciciliam est in Europe terra Grecia que incipit a montibus Ranus et finit super portum, ubi est Thesalia ubi Julius Cesar preliatus fuit contra Pompegium, et Macedonie terra est illic ubi est civitas Athenarum et Mons Olimpus qui continue lucet et est altior isto ethere in quo aves volant sicut antiqui dicunt qui aliquando surssum ascenderunt ob ingenium. Deinde est Tracia ubi sunt Barbari, et Romania, et Constantinopolis et scire debetis quod in fine Tracie verssus septentrionem labitur Danoia quidam magnus fluvius. Deinde

est in mari nostro insula Grecie ubi rex *Aes* primo regnavit sicut nos diximus in libro istoriarum nostrarum regibus Grecie. Deinde est Calista et insula Ciclade que appelatur Ortigia ubi Greci conturni primo fuerunt inventi. Et deinde est insula Terbue et Minvie et Flaxonis, Melonis et Carpete et Ninus, ubi est mons Athos, qui est altior nubibus. Ob hoc potest homo intelligere quod in Grecia sunt VII patrie quarum prima est Tracia verssus Occidentem, Secunda est Pynis; tertia Ilados, quarta Texallia, quinta Macedonia, sexta Achaia et due in mari que sumuntur pro una, que sunt Creta et Gillades. Et sunt in Grecia V diversitates linguarum. Et hic incipit quedam alia pars Europe super Podium Iste est quidam locus in quo mare dividit Asiam ab Europa et est largus pluribus VII stadiis, ubi rex Xersses fecit quemdam pontem navium quo transivit; deinde ampliatur mare ultra modum sed hoc non sufficit multum quum ulterius devenit ita artum quod non est nisi passus *d.* Et hoc dicitur gulfus Grecie per quod rex Darius tullit magnam copiam. Et sciatis quod Danvia est quidam fluvius qui vocatur Ystra qui oritur in magnis montibus Allamanie in occidente verssus Lonbardiam et recludit in se fluvius XL tam magnos tamen quod dividitur in VII et ingreditur mare verssus Orientem, quorum quilibet ingreditur mare ita recte quod retinet suam dulcedinem bene XX leuguis in quibus non miscetur aqua sua cum aqua marina. Ultra illum locum est introitu orientis terra Scithe; inferius est mons Rifer et locus ubi nascuntur griffes. Sed probatum est per sapientes quod terra Scithe est in Asia sicut inferius distinguemus, licet insule Scithe sint a Danvia citra LXX^{m} passus lungique ab austro Tracie ubi est mare congelatum et periculosum quod multi vocant Mare Mortuum.

Post terram Scithe est Alamania super Danviam et sufficit usque Rim qui est quidam fluvius qui jam dividebat Alamaniam et Framciam sed modo sufficit usque Herenum. In Alamania est archiepiscopus Maguntie et Triovi et VII alii archiepiscopi et LIIII^{or} episcopi usque Men et Verdum et usque horas Loheregne. Post Alamaniam usque Rim est Framcia que jam fuit vocata Galia in qua primo in principaliter et Borgonia que incipit a montaneis inter Alamaniam et Lunbardiam ad fluvium Rodam in archiepiscopatu Clarentane et Bisentonis et Vienne

et Unbronis ubi sunt episcopi XVI. Deinde incipit recta Francia ad civitatem Lugduni super Rodanum et sufficit usque Flandriam ad mare Engleterre et usque Picardiam et Ormandiam et Parvam Britaniam et Aino et Eupoitum usque Bordellum et fluvium Gyronde usque Podium Nostre Domine ubi sunt VII archiepiscopatus et LI episcopatus. Deinde est Provincia usque mare ubi est archiepiscopatus Ais et Arclate cum XII episcopatibus Narbone ubi est patria Tholose et Mons Seiler cum aliis VIIII episcopatibus. Post hanc terram incipit patria Yspanie que sufficit per totam terram regis Ragone et regis Navaree regis Portogalli et regis Castelle usque mare Occeanum ubi est civitas Tollete et Conpostelle ubi jacet corpus Beati Jacobi. In Yspania sunt IIIIor archiepiscopatus et XXXVII episcopatus Christianorum absque illis Saracenorum qui sunt ad huc et in quibus est finis terre secundum quod probaverunt antiqui et etiam testatur terra Calpe et Albine ubi Hercules fixit duas columpnas quando vicit totam terram in loco ubi mare egreditur de mari occeano et labitur per istos duos montes ubi sunt hec due insule Gades et Colombes Herculis taliter quod Yspania dimittit maria post se et totam terram Affricanam a dextris et totam a sinixtris ubi non est adelitus largus nisi VIIIm et lungus XVm et finit mare majus usque partes Asie et conjungitur mari occeano. Ab alia parte circuit Mare Occeanum terram Francie verssus Septentrionem et ideo Jam fuit dictum quod Francia finis est terrarum habitatarum quousque gentes cucurrerunt habitare in quadam insula que est in mari occeanum et est longa passus VIII milia. Hoc est magna Britania que nunc dicitur Anglia sive Englitera in qua est Archiepiscopus conturbie et Illebruit et XVIII episcopi. Deinde est Archiepiscopatus Yrlande ubi est Darmatia et Dintellini et Cacelle et Treni XXXVI episcopi. Deinde est Scochia ubi sunt VIII ep., deinde terra Norbe ubi est unus Ar. ep. et X ep. In majori parte harum insularum et maxime in Yrllanda non est aliquis serpens et idio dicunt rustici quod ubi homo poneret de terra Yrllande nullus serpens posset illic morrari. Hec et mullte allie terre et insule sunt ultra britaniam sunt ultra Britaniam et ultra terre norve sed insula Tille est ultima que est iter fortiter in profundo septentrionis quod in estate cum sol ingreditur signum cancri habet dies maximos. Nox est ita parva quod quasi nihil

videtur. In Yeme aut cum sol ingreditur capri cornium habet maximas noctes; dies vero est tanti spacii quanti posset quis unam missam cantare. Et est ibi mare ogellatum et tenax ubi quasi nulla est differentia nec distantia ortus vel occasus, sicut diximus in capite in quo tratavimus de curssu solare. Est et illic insula Budis in qua homines habitantes nullum bladum habent, sed vivunt de piscibus et de lacte. Sunt et ibi insulo orcades ubi gens nuda habitat. Hic igitur taceamus de Europa quo fuit in Yspania et dicamus de tercia parte mundi et de Affrica.

En Yspania transectatur in Libia que est quedam terram Affrice ubi est regio mauritane i. e. Ora. Item est ibi patria Maurum sed sunt tres Mauritane quarum una est ubi fuit civitas Scitis alia ubi fuit cesa ita tingi; sed propria Mauritana est prope Egiptum et fuit in alto mare Egipti et illic incipit mare Libie ubi est ferox mare, quia mare est altius quam terra et substentatur in suis marginibus tali modo quod non labitur nec cadit super terram. In illa patria est arnals (sic) qui est quidam mons in medio nubium et sufficit usque ad mare occeanum. Deinde est Numida altissima. Affrica incipit super mare occeanum a columpiis Herculis et hinc revertitur verssus Tunestum et verssus Burgeam et verssus civitatem septe contra Sardiniam usque terram que sedet contra Sciliam. Hic dividitur in duas partes, in unam que vocatur terra Chana, et alteram que labitur in duos Sirtes que sunt terre ad quas homo non potest ire nullo modo propter undas maris que aliquando crescunt et aliquando decrescunt ita pariculose quod navis nullam potentiam haberet propter diversitatem undarum quas mare non prohycit ordinate. Et hoc modo manet tota pars Affrice inter Egiptum et mare Yspanie quotidie a latere nostri maris, sed post cum verssus meridiem sunt deserta Etyopie super mare occeanum et fluvius Tygris qui generant alium qui dividit terram Affrice et terram Etyopie ubi Etiopienses habitant. Et sciatis quod tota terra que est verssus meridiem est absque fontibus et nuda aquis. Sed in meridie est terra optima et fertilis omni bono. Nos nominavimus insulas duas de partibus Affrice i. e. Cirten, de qua fecimus superius mentionem et insulam Menne ubi est fluvius Letten quem aliqui dicunt esse fluvium infernalem et de cujus aqua bibentes perdunt reminiscentiam preteri-

torum taliter quod eorum nunquam sunt memores, cum ingrediantur alia corpora secundum opinionem incredulorum. Ibi sunt gentes Vamazones et Trogodoite et gens Amantium qui faciunt domos de seppo. Postea garte majus quedam urbs in qua homo invenit quendam mirabilem fontem cujus aqua est ita frigida de die quod nullus potest pati bibere et de nocte est tam callida quod a nullo eciam potest bibi et hoc est per eandem umbram. Est et illic terra Etyope parva et montis Alcanantis que est Nigra tanquam morum ob propinquitatem caloris solaris. Scitote quod gens Etiopie Garemaniam nesciunt quod sit matrimonium, ymo habent in ipsis mulieres communes omnibus et ideo evenit quod nullus agnoscit nisi matrem; quare vocantur minus nobilles alia gente mundi. Et in Etyopie est quedam magna turris que proiicit copiam magnam ignis ardentis continue absque extinctione. Ultra has gentes sunt magna deserta in quibus nullus habitat usque Arabiam a sinixtris et usque gentes Vamazone a dextris. Infra Ethiopiam verssus orientem est terra Cyrenensium et jungitur partibus Lybie; infra terram Cyrenensium verssus orientem est Alexandria que est sub Egipto ubi flumen nilli descendit in mare majus et ibi Asia separatur ab Affrica. Infra Etiopiam verssus occidentem sunt provincia pontus, provincia Pamplylie et Pro: Proselicie. Postea sunt magni montes et infra montes in Affrica est Carthago supra mare majus verssus solem orientem. Hec olim fuit optima terra; sed Romani eum destruxerunt cum ceperunt eam; sed postea fuit iterum hedificata, non tamen ita magna sic erat prius. Est et ibi provincia quadam que appelatur Perma Affrice ubi sunt gentes barbarice. Hec provincia est valde magna et jungitur confiniis Lybie verssus orientem et confinat cum mare Affrice verssus occidentem. In hoc provincia regnavit primo Annibal affricanus qui fuit ferus hostis romani imperii. Ab hac provincia omnes affricani dicti sunt penni et hic finitur Affrica.

Audivistis quommodo distinximus breviter et apperte regiones terre et quommodo est circumdata magno mari, quod dicitur occeanum, licet nomen suum mutetur in pluribus locis secundum nomina patrie ubi redundat. Quam primo cum redundat ad terram Arabie et deinde mare Yrtanie et Caspie, deinde mare Scithe et Alemanie, deinde mare gallie i. e. Engliterre et postea mare Atham et Libie et Egipti. Et scitote quod

in partibus Yndie hoc mare crescit et decrescit mirabiliter et facit undas maximas quia fortitudo caloris substinet ipsum altum tanquam suspensum propter quod in illis patriis est magna copia poteorum et fontium. Et super hoc dubitant sapientes quare hoc sit, quod mare occeanum non fallit illas undas et mittat illas et deinde ad se retrahat bis tam in die quam in nocte absque quiete. Quorum aliqui dicunt quod mundus animam habet eo quod est factus ex IV elementis et ideo omnes eum spiritum habere, et dicunt quod ille spiritus habet vitas sive vias suas in profundo maris per quas ipse spirat sicut homo spirat intus et foris propter quod mundus facit aquas maris ascendere et descendere sicut spiritus vadit intro et foras. Hec autem ratio non est per sanctam ecclesiam approbata sed astrologi dicunt quod ecclesia tenet quod hoc non accidit nisi per lunam in hoc quod homo videt undas crescentes et decrescentes, secundum crescentiam et decrescentiam lune de VII in octo diebus in quibus luna facit suas IV revolutiones in diebus XXVIII per quatuor partes sui circuli de quibus diximus. De provinciis autem regionibus et de patriis mundi de maribus, fluminibus, fontibus, montibus, lacubus et civitatibus et de his omnibus que distinximus perfectam notitiam habeatis visios organo. Hec omnia totaliter ut diximus distincta et ordinata in mappa mundi id est in figura terrarum pictarum poteritis evidenter et clarius intueri. Et explicit.

Si vis scire quo die, qua hora et quo puncto cujuslibet anni et cujuslibet mensis luna compleat suum naturallem curssum et revolvatur teneas regulam infra scriptam. In primis debes scire quod *sphera* complet suum naturallem progressum XXIX diebus et XII horis et VII LXXXXIII punctis. Item debes scire quod XXIV horae constituunt unum diem naturallem et MLXXX puncti lunares constituunt unam horam. Quipe ergo lunam preteriti mensis proximi et inspice quoto die, quota hora, et quoto puncto complevit curssum suum et super hunc numerum addice *sp.* XXIX dies, XII horas, et VII LXXXIII punctos et videas quid est omnia. Si summa punctorum est MLXXX puncti abice eos et adice unam horam. Si vero est plus quam MLXXX abice MLXXX et adde unam horam et tene residuum punctorum. Si habes XXIV horas, abice eas et adde unam diem. Si habes plus quam XXIV horas abice XXIV

et adde unam diem et tene residuum horarum. Postea hec entrate de numero dierum dies preteriti mensi et quod remanet suspice tota die, tota hora et toto puncto, luna in sequenti mense complebit suum naturallem progressum. Deo. gratia, Explicit

Te laudo Christe quem liber explicit iste sic et Matheus scriptor a te benedictus [19]).

19) Der auf diesen Tractat folgende Theil des Msc. beginnt mit den Worten: Incipit liber de proprietatibus rerum. Primus liber de partibus hominis interioribus et exterioribus, welches aber nicht mehr von Assaph ist.

Parallele.

I.

Das zerlegte Rebhuhn (Hammer Rosenöl 2, 138 f. arab.)
J. Pauli Schimpf und Ernst. Strassb. 1535 nr. 56. Bl. 11b.
Hans Sachs. Nürnberger Folioausg. 2, 4, 97.
Hans Sachs Meistergesang. Berliner Hs. 23 nr. 87.
Fr. Widebramus, Capus geometrica proportione distributus Delit. poetar. germ. Frcf. 1612. VI, 1115 f.)

K. Gödeke

Ueber J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen.

Von

Reinhold Köhler.

Fortsetzung.

XL. Märchen vom Schottländer, der des Bischofs Ross, seine Tochter und dann ihn selbst stiehlt.

Ein junger Schottländer, der beim Provost von London dient, wettet mit dem Bischof von London, ihm sein Ross, dann seine Tochter, zuletzt ihn selbst zu stehlen, und führt alles richtig aus. Beim Diebstahl des Rosses bedient er sich der Leiche eines Gehängten, die er durch den Kamin in den Raum herablässt, wo das Ross bewacht wird. Die Tochter stiehlt er, indem er sich in die Königstochter verkleidet und so Zutritt zu ihr bekömmt. Den Bischof selbst stiehlt er, indem er sich ein Gewand aus Luchshäuten machen lässt und Nachts die Kanzel besteigt und vom Bischof für eine himmlische Erscheinung gehalten wird.

In einer andern Version wettet ein Schmiedegesell mit seinem Meister, ihm sein Ross und dann seine Tochter zu stehlen, und führt ersteres aus, indem er die Wächter auf schlaue Weise trunken macht, das zweite, indem er sich als Schwester eines Schiffscapitains verkleidet.

Campbell vergleicht ausführlich das norwegische Märchen vom Meisterdieb, Asbjörnsen Nro. 34, das deutsche Grimmsche Nro. 192 und Straparola 1, 2. Die Herodotische Erzählung von Rhampsinit gehört nur insoweit hierher, als in ihr der Lei-

chenraub dadurch ausgeführt wird, dass die Wächter trunken gemacht werden.

Mit dem Grimmschen Märchen sind nahe verwandt die Märchen bei Kuhn und Schwartz S. 362, Wolf deutsche Märchen S. 30, Vernaleken Mythen Oesterreichs S. 27, Schambach und Müller S. 316.

Vgl. auch Cénac Moncaut Contes populaires de la Gascogne S. 99 und meine Bemerkungen dazu in Ebert's Jahrbuch für romanische und englische Litteratur V, 8.

Das Stehlen der Tochter haben nur die gälischen Märchen.

XLI. Die Witwe und ihre drei Töchter.

Ein graues Ross frisst den Kohl im Garten einer Witwe, die drei Töchter hat. Die älteste Tochter will den Garten hüten, und als das Ross kömmt, wirft sie die Spindel darnach, die Spindel aber haftet am Ross und ihre Hand an der Spindel. So kömmt sie mit dem Ross, das ein Königssohn ist, in einen grünen Hügel und bringt die Nacht mit ihm zu. Am Morgen erhält sie die Hausschlüssel *mit dem Verbot die eine Kammer zu betreten.* Sie öffnet sie aber doch und findet darin Frauenleichen und watet bis an die Knie in Blut. Vergeblich sucht sie das Blut abzuwaschen. Eine Katze erbietet sich sie zu reinigen, wenn sie ihr Milch gebe, aber sie schlägt es aus. Der Ross-Prinz kömmt nach Hause und schlägt ihr das Haupt ab und trägt sie in die Kammer. Der zweiten Tochter, die ein Stück, an dem sie näht, nach dem Ross wirft, geht es ganz so. Auch die dritte, die den Strumpf nach dem Ross wirft, kömmt in den Berg und überschreitet das Gebot. Da sie aber der Katze Milch gibt, leckt ihr die Katze das Blut ab, und das Ross verspricht ihr, sie in wenigen Tagen zu heirathen. Auf Rath der Katze thut sie nun folgendes: Sie belebt durch einen Zauberstab ihre Schwestern, steckt erst sie und dann sich selbst mit Schätzen in drei Kisten, die das Ross in das Haus der Witwe tragen muss. Sie sagt dem Ross, dass es unterwegs nicht hineinsehen dürfe, da sie von einem Baumwipfel ihm nachsehen werde. So oft dann das Ross unterwegs neugierig wird, ruft eine aus dem Kasten, 'Ich sehe dich, ich sehe dich!' und das Ross wundert sich über die Sehkraft des Mädchens. Als das Ross zurückkehrt und zu Haus niemand findet, rennt es

wüthend zum Hause der Witwe, wo ihm auf Rath der Katze das Mädchen das Haupt mit dem Thürriegel abschlägt. Dadurch wird es zum Jüngling und sie heirathen sich.

In einer zweiten Version bittet die Katze um Milch und wird, als sie dieselbe erhält, eine Prinzessin. Das Mädchen muss sich dann mit der Milch reinigen und belebt auf ihren Rath ihre Schwestern durch einen Zauberbalsam. Statt der Kisten Säcke. Auch muss sie das Schwert rauben, womit das Ross ihre Schwestern getödtet, und tödtet es zuletzt selbst damit.

Campbell erinnert an die Uebereinstimmung mit Fitchers Vogel (Grimm 46), Blaubart und dem dänischen: die drei Schwestern im Berge, Asbjörnsen Nro. 35. Die Vergleichung aber mit Old Rink Rank (Grimm Nro. 196) ist falsch. Der Anfang des gälischen Märchens erinnert auch an Grimm's (Nro. 66) Häschenbraut.

XLII. Das Märchen vom Soldaten und dem Unglück.

Ein desertierter Soldat übernachtet dreimal gegen Belohnung in einem Schloss. Zwei, dann drei, dann vier alte Weiber bringen allemal eine Kiste mit einem Todten geschleppt, dem der Soldat Pfeife und Whiskyflasche reicht, die der Todte immer fallen lässt. Beim Hahnenschrei verschwindet der Todte. In der dritten Nacht steckt er die Leiche in seinen Habersack und nimmt sie mit sich ins Bett. Beim Hahnenschrei bittet der Todte ihn fortzulassen, aber der Soldat verlangt erst, er solle das Zerbrochene bezahlen. Nun entdeckt ihm der Todte mehrere Schätze und sagt ihm zugleich, dass er arme Frauen im Leben bedrückt habe. Er bittet ihn auch seinem Sohn Nachricht zu geben, damit der einen Theil seines Geldes den Armen gebe, um ihm Ruhe zu verschaffen. Der Soldat vollzieht die Aufträge und zieht mit seinem Theil Geldes herum. Endlich kömmt er wieder zu der Stadt, wo er desertiert war. Er hatte aber, als er die Stadt verliess, geschworen, wenn er wieder dahin käme, so solle ihn das Unglück holen. Nun erscheint das Unglück, verwandelt sich mehrfach auf sein Verlangen vor ihm und lässt sich endlich in seinen Habersack stecken. In der Stadt erkennt man den Soldaten, und er soll erschossen werden. Da flüstert ihm Unglück zu, er solle es zu seiner Befreiung herauslassen. Der Befehlshaber schenkt ihm aber das

Leben und lässt ihn frei, damit er das Unglück nicht loslasse. Hierauf lässt er das Unglück von zwölf Dreschern und dann von zwölf Schmieden bearbeiten und wirft es endlich in einen Ofen.

Campbell bemerkt, dass ein Theil des Märchens an das Grimmsche vom Fürchtenlernen erinnert. Der übrige Theil vom Unglück im Sack ist auch mir sonsther nicht bekannt. Es scheint übrigens letzterer Theil entstellt. Wenigstens sieht man nicht recht ein, warum der Soldat das Unglück, das ihn doch vom Tode befreite, so schlecht behandelt.

XLIII. Das graue Schaf.

Eine Königin behandelt ihre Stieftochter schlecht und lässt sie die Schafe hüten, ohne ihr zu essen zu geben, aber ein graues Schaf bringt ihr Speise. Die Königin schickt eine Tochter ihrer Magd mit auf die Weide, um die Stieftochter zu beobachten. Die Stieftochter fordert das Mädchen auf, ihr Haupt auf ihr Knie zu legen, damit sie ihr Haar ordne, und das Mädchen schläft ein, sieht aber mit dem wachgebliebenen Auge auf ihrem Hinterkopf das Speise bringende Schaf und zeigt es der Königin an. Das Schaf wird von der Königin getödtet, nachdem es der Stieftochter vorher gesagt hat, sie solle Haut und Knochen stehlen und zusammenwickeln. Die Stieftochter thut diess, vergisst aber die Hufe. Dadurch wird das Schaf wieder lebendig, aber lahm. Ein Prinz verliebt sich in die Prinzessin. Als die Königin diess erfährt, sucht sie ihre Tochter unterzuschieben, und nun verläuft das Märchen weiter ganz ähnlich dem Aschenbrödelmärchen (goldne Schuhe, Schuhprobe, Abschneiden der Zehen, verrathender Vogel).

Der erste Theil des Märchens ist nahe verwandt mit Grimm's Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein (Nro. 130), woran Campbell erinnert, mit einem dem Grimmschen sehr ähnlichen aus Burgund bei Beauvois Contes populaires S. 239 und mit dem siebenbürgischen Märchen bei Haltrich Nro. 35.

Bezüglich der *Wiederbelebung des Schafes, das lahm bleibt, weil Knochen vergessen werden*, erinnert Campbell an Thor's Bock. Man vergleiche hierüber Wolf's Beiträge zur deutschen Mythologie 1, 88 und Zeitschrift für deutsche Mythologie 1, 70.

S. 291 bemerkt Campbell, dass es eine gewöhnliche Redens-

art sei, um einen, der alles sieht, zu bezeichnen: *er hat ein Auge am Hinterkopfe.*

XLIV. Das verzauberte Reh [1]).

Jain, der Sohn einer Fischerswitwe, hat eine Flinte eingetauscht und will Jäger werden. Dreimal will er auf ein *Reh* schiessen, aber immer erscheint es ihm als ein schönes Weib. Er verfolgt es nun bis an ein Haus, da heisst es ihn hineingehen und sich satt essen. Es ist ein im Augenblick leeres Räuberhaus. Als die Räuber zurückkehren und ihn finden, lässt der Räuberhauptmann ihn tödten. Am andern Tag aber belebt ihn das Reh wieder. Der Räuberhauptmann lässt ihn so mehrmals tödten und zugleich die, die ihn vorher haben tödten sollen. Zuletzt entsteht Zank und die Räuber tödten sich selbst. Nun führt das Reh Jain zu seiner Hütte, wo eine alte Hexe und ihr Sohn wohnen, und heisst ihn morgen sie in einer Kirche treffen. Die Hexe aber steckt einen *Dorn* in die Kirchthür und Jain *schläft ein.* Eine schöne Frau erscheint und sucht ihn zu wecken und schreibt ihren Namen, Tochter des Königs vom unterseeischen Reich, unter seinen Arm. Am zweiten Tag steckt sie dem Schlafenden eine Dose in die Tasche. Am dritten sagt sie, sie werde nie wieder kommen. Der böse Sohn der Hexe ist immer dabei gewesen, sagt aber Jain nichts von dem Namen und der Büchse. Nach manchen Abenteuern findet Jain endlich zufällig in seiner Tasche die *Dose*, und wie er sie öffnet, kommen drei Geister, die ihm dienen und ihn in jenes Königreich bringen. Dort siegt er dreimal in drei Wettrennen, deren Sieger die Prinzessin heirathen soll, verschwindet aber allemal wieder. Endlich gibt er sich zu erkennen und heirathet die Prinzessin. Die alte Hexe und ihr Sohn werden verbrannt.

Variante. Das Reh erscheint, als er das erste Mal nach ihm schiessen will, mit *Frauenkopf*, dann mit *Kopf und Leib*, dann *in ganzer Gestalt.* Die Hexe steckt ihm dann zweimal eine *Nadel* in den Rock und so schläft er ein, das dritte Mal gibt sie ihm einen *Schlafapfel* zu essen. Die Königstochter erscheint zuerst weiss gekleidet und mit *weissem* Pferd, dann *grau*, dann

1) Bei Campbell: Der Sohn der Witwe.

schwarz. Er lässt sich hier — wie auch oben — in eine *Kuhhaut* stecken und von grossen *Vögeln* forttragen und kömmt so in das Königreich der Prinzessin. Die Abenteuer sind auch hier verworren. Als er verheirathet ist, stiehlt ein Rival die Dose und entführt die Prinzessin und das Schloss in das Rattenreich; aber Jain gewinnt sie wieder.

Ich weiss kein Märchen anzuführen, was sich im ganzen Verlauf neben dieses stellt. In dem ungarischen Märchen (Stier ungarische Volksmärchen aus Gaal's Nachlass Nro. 6) von der verwünschten Königstochter auf dem Glasberg, welches sonst nur im Allgemeinen mit dem gälischen verwandt ist, kömmt doch ein sehr ähnlicher Zug vor, dass der Held des Märchens, der mit der verzauberten Königstochter dreimal *in die Kirche gehen* muss, aber nicht einschlafen darf, gegen das Verbot stets einschläft, weil ihm eine neidische Alte eine *Schlafnadel* in den Rock gesteckt hat. Vergl. über Schlafdorn und Schlafapfel Grimm Mythologie S. 1155 und L. Uhland in Pfeiffer's Germania VIII, 79. Bezüglich der *Dose* erinnert Campbell an Aladdin in 1001 Nacht. In Bezug darauf, dass Jain sich in eine *Haut* steckt und von *Vögeln* forttragen lässt, denke man an Sindbad und an Herzog Ernst.

Nach einem Erzähler (S. 299 Anmerkung †) kauft Jain die Kuh, in deren Haut er sich dann steckt, *für so viel Gold, als sie von ihrer Nase bis zu ihrem Schwanze bedeckt.* Dies erinnert an den alten Rechtsbrauch, wonach getödtete Hunde, Katzen, Schwäne aufgehängt werden und von dem Todtschläger zur Busse mit Getreide überschüttet werden müssen. Ebenso werden menschliche Leichen mit Gold überschüttet, auch lebende Menschen zur Belohnung oder zum Lösegeld. Vergleiche Grimm's deutsche Rechtsalterthümer S. 668 — 673 u. Haupt's Zeitschrift für deutsches Alterthum IV, 506 und IX, 157. Grimm weist den Brauch bei getödteten Hunden auch in den wälschen Gesetzen nach.

XLV. Mac-a-Rusgaich.

Mac-a-Rusgaich verdingt sich bei einem bösen Pachter, der die Bedingung stellt, wer *zuerst Reue* über das Dienstverhältniss *empfinde, dem solle der andere einen Riemen aus dem*

Rücken vom Kopf bis zu den Füssen *ausschneiden*. Indem nun Mac-a-Rusgaich die Befehle des Herrn immer nach dem Buchstaben und deshalb verkehrt ausführt, erregt er endlich dessen Reue und schneidet ihm den Riemen aus. Dann tritt er bei einem Riesen in Dienst, dem er durch List einen grossen Begriff von seiner Stärke beibringt. Zuletzt wetten sie, *wer den andern im Essen übertreffe*, solle ihm sieben Riemen aus dem Rücken schneiden. Mac-a-Rusgaich siegt, indem er einen Sack vorbindet und darin die Speisen steckt. Dann schneidet er zur Erleichterung angeblich seinen Leib, in der That aber den Sack auf und veranlasst so den Riesen sich den Bauch aufzuschneiden.

Campbell vergleicht nur das englische Märchen von Jack dem Riesentödter und das schwedische vom Riesen und den Hirtenknaben.

In dem gälischen Märchen sind zwei sonst getrennte Märchen verbunden. Der zweite Theil, Mac-a-Rusgaich beim Riesen, ist das vielverbreitete Märchen von der Ueberlistung eines Riesen oder des Teufels durch einen schwachen Menschen, einen Schneider, einen Hirtenknaben, einen Schulmeister. Vergleiche die Nachweise bei Grimm zu Nro. 20 und 183, Hyltén Cavallius zu Nro. 1, Asbjörnsen und Moe zu Nro. 6 und von mir in Ebert's Jahrbuch für romanische und englische Litteratur V, 7.

Der erste Theil des gälischen Märchens, der Vertrag zwischen Herrn und Diener, ist ebenfalls ein weitverbreitetes Märchen. Aber nicht wer zuerst Reue empfindet, sondern *wer zuerst zornig wird, soll dem andern einen oder drei Riemen ausschneiden*. In dem *walachischen* Märchen (Schott S. 229) schliesst der Schalk Bakala mit einem Popen den Vertrag. Die Streiche, durch die er des Popen Zorn zu erregen sucht, sind verschieden, nur schneidet er das Kind des Popen, das er reinigen soll, auf, ebenso wie Mac-a-Rusgaich die Pferde. In einem *litauischen* Märchen (Schleicher S. 45) spielt die Sache zwischen einem Pfarrer und dem dummen Hans, der den Pfarrer zum Zorn bringt, nachdem der Pfarrer vorher die beiden ältern Brüder des Hans zum Zorn gebracht hat. Die Streiche, wodurch Hans den Zorn des Pfarrers erregt, stimmen nicht mit den gälischen. In einem *norwegischen* Märchen (Asbjörnsen S. 396) sind es

ebenfalls drei Brüder, die den Vertrag schliessen und zwar mit einem König. Der jüngste bringt den König zum Zorn, unter anderm dadurch dass er das Kind des Königs reinigt wie Bakala im walachischen Märchen und dadurch dass er, da er beim Ackern des Königs Hunde folgen soll, zuletzt Ochsen und Pflug zerhaut und dem Hunde nach in ein Loch wirft, ganz ähnlich wie Hans im litauischen Märchen. In einem *mährisch-walachischen* Märchen (Wenzig westslavischer Märchenschatz S. 5) soll dem Zornigen die *Nase* abgeschnitten werden. Zwei Brüder werden zornig und müssen sich von dem Bauer die Nasen abschneiden lassen, der dritte jüngste aber erregt durch mehrfache Streiche endlich den Zorn des Bauern. Die Streiche stimmen zum Theil mit dem walachischen Märchen, zum Theil sind sie dem litauischen, zum Theil dem gälischen (Abdecken des Dachs, Erbauen einer Brücke durch getödtete Schafe) ähnlich. Der letzte Streich, wie der Bursch die Frau des Bauern, die auf einen Baum gestiegen ist, um den Kukuksruf nachzuahmen, weil der Vertrag beim ersten Kukuksruf zu Ende sein soll, vom Baume schüttelt, dass sie ein Bein bricht, kömmt ähnlich in einem hierher gehörigen *deutschen* Märchen vor (Pröhle Märchen für die Jugend Nro. 16). In diesem Märchen wird der Vertrag zwischen einem Bauer und den drei Söhnen seines Bruders abgeschlossen: wer zornig wird, dem sollen die *Ohren* abgeschnitten werden. Der Bauer bekömmt den dritten Burschen, der nicht zornig wird, satt und will ihn los werden und heisst daher seine Frau den Kukuksruf nachmachen. Der Bursche thut, als er den Ruf hört, einen Freudenschuss und erschiesst die Frau, worüber der Bauer zornig wird. In einem *schwedischen* Märchen vom Riesen und Hirtenknaben (Hyltén Cavallius S. 9) kömmt vor, dass der Riese dem Hirtenknaben, falls er ihm schlecht dienen solle, drei Riemen aus dem Rücken zu schneiden droht.

In Bezug auf Mac-a-Rusgaich's absichtliches Missverständniss, indem er, als sein Herr ihm befiehlt, ihm zu einer bestimmten Stunde *Ochsenaugen zuzuwerfen* d. h. ihn fest anzublicken, den Ochsen die Augen aussticht und diese seinem Herrn zuwirft, vergleiche man meine Bemerkungen in Ebert's Jahrbuch für romanische und englische Litteratur V, 19.

XLVI. Mac Jain Direach.

Ein Königssohn bringt eines Tages nur die *Feder* eines *blauen Falken* von der Jagd heim, der Falke selbst ist entflohen. Die Stiefmutter verwünscht ihn, nicht eher heim zu kehren, als bis er den Falken mitbringe. Er seinerseits verwünscht sie, dass sie so lange mit einem Fuss auf dem grossen Haus und mit dem andern auf dem Schlosse stehen solle. Er zieht aus und der Riese mit den fünf Häuptern und den fünf Buckeln und den fünf Hälsen verspricht ihm den Falken, nachdem er ihm das *Lichtschwert* der sieben Weiber von Dhiurrath verschafft hat. Diesen musste er aber erst das *gelbe Füllen* des Königs von Eirinn schaffen, dem aber erst die *Königstochter von Frankreich*. Alles dies schafft er durch Hülfe eines *Fuchses*, Gille Mairtean (weshalb sich der so für ihn interessirt, ist nicht gesagt), obwohl er wiederholt gegen seine Vorschrift fehlt, und mit seiner Hülfe behält er schliesslich alle die errungenen Gegenstände selbst. Denn der Fuchs nimmt die Gestalt der Königstochter, dann des Füllens, dann des Schwertes an und täuscht so den König von Eirinn, die sieben Weiber und den Riesen. Die beiden letztgenannten bringt er nebenbei auch um. An die verschiedenen Orte kömmt der Prinz immer dadurch, dass sich der Fuchs in ein Schiff verwandelt und ihn hinbringt. Ehe Jain nun heimkehrt, empfiehlt ihm der Fuchs noch, vor seiner Stiefmutter so zu erscheinen, dass er das Schwert mit dem Rücken gegen seine Nase halte, da diese ihn durch ihren bösen Blick in ein Stück Holz verwandeln wolle. Er thut es und die Stiefmutter wird selbst zu Holz. Ohne Lohn anzunehmen scheidet der Fuchs.

Campbell theilt noch eine Variante mit, wo der Held Brian der Sohn des Königs von Griechenland ist. Er will die Tochter des Weibes, das die Hühner wartet, heirathen, aber sein Vater schickt ihn aus, erst den Wundervogel zu holen. Den erlangt er nun durch den Fuchs und dabei auch das Lichtschwert und die Königstochter von Fionn. Zuletzt muss er dem Fuchs das Haupt abschlagen, da wird der Fuchs zum Bruder jener Prinzessin. Brian denkt nicht mehr an die Magd und heirathet die Prinzessin. In dieser Fassung lässt der Fuchs den Helden und die Prinzessin auf sich reiten, in ein Schiff ver-

wandelt er sich aber nicht. Der Riese mit den fünf Häuptern hat *Neunmeilenstiefeln*.

Campbell selbst verweist auf Grimm's goldenen Vogel Nr. 57 und die dort in den Anmerkungen gegebenen verwandten Märchen, zu denen man noch füge Haltrich Nr. 7 und Vogl russische Märchen Nr. 2. Letzteres steht den gälischen Märchen besonders dadurch nah, dass der graue Wolf sich in die Prinzessin und in das goldene Pferd verwandelt, wie auch in dem Märchen aus der Bukowina, Wolf's Zeitschrift für deutsche Mythologie II, 389. In dem walachischen Märchen bei Schott Nr. 26 kömmt auch statt des Fuchses ein Wolf vor, an Stelle der Prinzessin tritt ein Meermädchen, und um dies zu erlangen, verwandelt sich der Wolf in einen Kahn, wie im gälischen der Fuchs. Die meisten aussergälischen Märchen geben dem Helden noch zwei treulose Brüder, deren Untreue zuletzt aber doch zu Schanden wird.

S. 350 theilt Campbell aus Anlass der sieben grossen Weiber Erzählungen von andern gespenstischen Weibern, die an besondere schottische Locale sich knüpfen, mit.

XLVII. Farquhar.

Farquhar wird durch Kosten der Brüh, in der eine *weisse Schlange* gekocht wird, *allwissend* und zieht als grosser Arzt umher. Wenn er *seine Finger an seine Zähne legt*, so erfährt er was er wissen will [1]). Farquhar ist nach Campbell eine historische Person, ein Arzt des 14. Jahrhunderts. Aehnliches wird von einem berühmten 'Doctor' erzählt. Campbell erinnert an den Anfang von Grimm's weisser Schlange und bringt mancherlei über Schlangenzauber und Aberglauben bei.

XLVIII. Sgire Mo Chealag.

Ein junger Mann freit ein Mädchen aus Sgire Mo Chealag. Als die Braut einmal Essen holt, bemerkt sie über sich den Sattel des Pferdes an der Wand hängen und in der Betrachtung, dass der sie hätte erschlagen können, setzt sie sich hin

1) In dem 51sten Märchen legt Fionn seinen Finger unter seinen Weisheitszahn und weiss dann was in der Ferne geschieht. Vergl. auch p. XV der Einleitung.

und weint. Die Aeltern kommen dazu und setzen sich mit und weinen. Als der Bräutigam sie sieht, zieht er aus und will nicht rasten, bis er drei eben so dumme trifft. Er trifft sie bald, nämlich drei Männer, deren einen seine Frau glauben macht, er sei todt, den andern, er sei nicht er selbst, den dritten, er habe Kleider an.

Diese Geschichte ist theilweis dieselbe wie Nr. 20 und Grimm's kluge Else, das siebenbürgische oben erwähnte Märchen und ein gascognisches bei Cénac Moncaut Contes populaires de la Gascogne S. 32, vgl. Ebert's Jahrbuch für romanische und englische Litteratur V, 3. Eine sehr abweichende Variante S. 384 ff. Darin kömmt vor, wie Leute eine Kuh auf das Dach ziehen und beim Zusammensitzen ihre Beine untereinander verwechselt haben.

An diese Geschichte schliessen sich noch andere Schwänke von *der Narrheit der Bewohner Sgire Mo Chealag's und Assynt's*, auf die wir nur im Allgemeinen aufmerksam machen (S. 376. Zwölfe zählen sich, bekommen aber immer nur elf heraus, da der Zählende sich vergisst. S. 377 Ersäufen eines Aals).

XLIX. Kinderreime von Katze und Maus.

L. Die drei Fragen.

Die Geschichte von den drei Fragen und dem verkleideten Müller, der sie löst. Der Aufgeber ist der Lehrer eines Schülers, der Müller der Bruder des Lehrers.

Die Fragen sind: *Wie viel Leitern würden zum Himmel reichen?* Eine, die lang genug ist. *Wo ist der Mittelpunkt der Welt?* Hier, miss nach! *Was ist die Welt werth?* 30 Silberlinge, so viel war der Erlöser werth. Oder die zweite Frage: *Wie weit ist der Weg um die Welt?* Wenn ich so schnell wäre wie Sonne und Mond, 24 Stunden. Die dritte: *Was denke ich?* mit der bekannten Antwort.

Ich verweise auf die von mir im Orient und Occident I. S. 439 gegebenen Nachweise über die drei Fragen, wozu jetzt noch ein gascognisches und ein dänisches Märchen kommen, Cénac Moncaut p. 50, Grundtvig Samle minder 1, 112. Campbell bemerkt: There are a great many similar wise saws current

which are generally fathered on George Buchanan, the tutor of James VI.

Hieran schliesst Campbell 53 *gälische Volksräthsel.* Zu vielen davon finden sich in den Räthseln anderer Nationen Parallelen. So zum Beispiel die folgenden: S. 392. *Was ist das, was Gott nie sieht, Könige selten, ich alle Tage? Seines gleichen.* Dies Räthsel begegnet uns in deutscher (schon im 15. Jahrhundert), niederländischer, englischer, schwedischer, norwegischer, ehstnischer Sprache. Vergleiche meine Nachweise im *Weimarischen Jahrbuche* V, 331 ff.

S. 397. *Vier hangend, vier laufend,*
Zwei den Weg findend,
Eins brüllend. — Eine Kuh. (Euter, Füsse, Augen, Maul).

Dies Räthsel findet sich ganz ähnlich schon in einer nordischen Saga und noch heut zu Tage im Volksmund in Deutschland, in der Schweiz, in Norwegen, in England. Vergleiche Müllenhoff in Wolf's Zeitschrift für deutsche Mythologie III, 4. Mannhardt daselbst III, 129, Russwurm daselbst III, 348 und Rochholz allemannisches Kinderlied S. 221.

S. 404. *Der Sohn auf der First des Hauses*
Und der Vater noch ungeboren. — Rauch und Flamme.

So lautet ein *finnisches* Räthsel von den Funken: Der Vater ist noch nicht geboren, und schon sind die Söhne im Krieg (Berichte der k. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig I, 273). *Albanesische* Räthsel (Hahn albanesische Studien II, 158. 163) vom Feuer und Rauch lauten: Der Vater noch nicht geboren und der Sohn zieht in den Krieg, oder: der Vater ungeboren, der Sohn macht einen Feldzug. Aehnlich ist auch noch ein *finnisches* (a. a. O. 273): Das Pferd ist im Stalle, der Schweif auf dem Dache. Ein *färöisches* Räthsel vom Rauch lautet: Der Sohn stand an der Thür, als der Vater geboren wurde. In *Pommerellen* gibt man auf: Eh noch der Vater ward geboren, hat der Sohn schon die Welt begangen. Vgl. Mannhardt a. a. O. III, 130 und Russwurm ebenda III, 350.

LI. Der schöne Gruagach, Sohn des Königs von Eirinn.

Der schöne Gruagach spielt mit der Dame mit dem schönen

grünen Gürtel und verliert. Sie gibt ihm unter Bann und Fluch auf, umherzuziehen bis er sie wiederfände, und verschwindet. Er zieht aus. Zwei Jahre verbringt er in einem Schloss, das so viele Thore und Fenster hat als das Jahr Tage, und glaubt nur einen Monat da verweilt zu haben. Hierauf begibt er sich zu Fionn und den Fhinnen. Er erjagt ein wunderbar schnelles Wild, das einem alten riesenstarken Weibe angehört. Das Wild wird gekocht. Wenn ein Stück ungekocht geblieben oder Brühe in's Feuer geflossen wäre, wäre es wieder lebendig geworden. Das alte Weib legt ihn unter Fluch und Bann, wenn er nicht noch dieselbe Nacht bei der Frau des Baumlöwen zubringe. Er verwandelt sich in ein Pferd und kömmt in die Wohnung des Baumlöwen. Am Morgen kämpft er mit dem Baumlöwen, beide verwandeln sich in verschiedene Thiere. Er tödtet den Baumlöwen und lässt sich von Fionn in ein Tuch hüllen und mit Erde bedecken. Als dann die Frau des Baumlöwen erscheint und Fionn, der nie log, nach dem Mörder ihres Gatten fragte, konnte der antworten, er kenne keinen *auf* der Erde, der ihren Gatten erschlagen habe. Zuletzt kömmt der schöne Gruagach zum Schloss der Dame mit dem grünen Gürtel und heirathet sie.

LII. Die Zähne des Königs [1]).

Unter dieser Nummer theilt Campbell mehrere Märchenvarianten mit, deren Kern immer der ist: Einem König von Eirinn schlägt ein fremder Ritter drei Zähne aus und reitet mit ihnen davon. Zwei Königssöhne und ein missachteter Jüngling — in einigen Fassungen ein *Aschenputtel* genannt — ziehen aus, um die Zähne wieder zu gewinnen. Nach vielen Abenteuern, auf die wir nicht eingehen, bringt der Jüngling die Zähne dem König und setzt sie ihm wieder ein. Die Königssöhne, die den Jüngling treulos verlassen, hatten nicht die wirklichen Zähne, sondern Pferdezähne mitgebracht.

In der einen Fassung, die Campbell gälisch und englisch vollständig mittheilt, kommen poetische Fragmente vor, so dass wir hier wahrscheinlich Reste einer alten bardischen Dichtung haben. Auch Nr. LI mag dazu gehören.

1) Bei Campbell: der Ritter mit dem rothen Schild.

LVII. Der Schwanz [1]).

Scherzmärchen von einem Schäfer, der sein ertrinkendes Schaf am Schwanz herausziehen will, aber der Schwanz bricht ab. 'Und wäre der Schwanz nicht abgebrochen, so wäre das Märchen länger geworden.'

Derartige Neckmärchen kommen überall vor, vergleiche Grimm's goldenen Schlüssel (Nr. 200 nebst Anmerkung dazu), woran Campbell erinnert, das Märchen von der Ueberfahrt der Ziegen, welches Sancho Pansa im Don Quijote I, 20 erzählt und das ganz ähnlich in Schwaben erzählt wird, Meier Volksmärchen Nr. 90.

Und hiermit sind wir am Ende der vorliegenden zwei ersten Bände dieser reichen Sammlung angekommen.

Seitdem die vorstehenden Bemerkungen geschrieben sind, sind noch zwei Bände (Edinburgh 1862) erschienen und damit ist die Sammlung beschlossen. Ich werde über diese beiden Bände, deren Inhalt nur zum kleineren Theil in das Bereich dieser Zeitschrift gehört, in einem folgenden Artikel kürzlich Bericht abstatten.

---

1) Als LIII — LVI sind anzusehen XVIIa — XVIId.

Notiz über die Grammatik des Çâkaṭâyana.

Von

Professor Dr. **Bühler.**

Kürzlich erhielt ich durch die Güte meines verehrten Freundes Whitley Stokes einen Theil eines Manuscriptes, das die verloren geglaubte Grammatik des Vorgängers Pâṇini's und Yâska's enthält. Da ich glaube, dass der Fund von allgemeinerem Interesse für Sanskritisten sein dürfte, so erlaube ich mir schon jetzt, ohne die Uebersendung der fehlenden Blätter abzuwarten, eine Notiz über das Werk zu geben. Die mir vorliegenden Blätter sind eine Umschrift der ersten 40 Seiten eines alten Hala-Karṇâṭa-Mscpt. der Madras-E. J. H-library im alphabetischen Cataloge mit nro 1083 bezeichnet. Die ersten 31 Seiten enthalten einen beinahe vollständigen Abriss einer auf Çâkaṭâyana's Werk basirten Sanskritgrammatik, in welchem viele Sûtras zwar aufgeführt, aber aus ihrer Ordnung gerissen sind. Das Werk ist also nach Art der Siddhânta-kaumudî angelegt.

Auf Seite 31b beginnt die Cintâmaṇi vṛitti zum Çabdânuçâsana des Çâkaṭâyana. Ich gebe zunächst die einleitenden Verse:

Çrîvîtarâgâya namaḥ |
Çriyaṃ kriyâdvaḥ sarvajñânajyotiranaçvarîm |
viçvaṃ prakâçayaccintâmaṇiçcintârthasadhanaḥ || 1 ||
namastama(ḥ)prabhâvâbhibhûtabhûdyotahetave |
lokopakâriṇe çabdabrahmaṇe dvâdaçâtmane || 2 ||
svastiçrîsakalajñânasâmrâjyapadamatavân |
mahâçramaṇasaṃghâdhipatiryaḥ çâkaṭâyanaḥ || 3 ||

ekaçabdâmbudhim buddhimantharena pramathya yaḥ |
sayaçaḥçrî samuddadhre viçvam vyâkaranâmritam || 4 ||
svalpagrantham sukhopâyam sampûrnam yadupakramam |
çabdânuçâsanam sârvam arhacchâsanavatparam || 5 ||
ishtirneshtâ na vaktavyam vaktavyam sûtrataḥ prithak |
samkhyâtgm nopasamkhâyanam yasya çabdânuçâsane || 6 ||
tasyâtimahatîm vrittim samhrityeyam laghîyasî |
sampûrna[1])laxanâvrittirvaxyate yaxavarmanaḥ || 7 ||
granthavistarabhîrûnâm sukumâradhiyâmayam |
çuçrûshâdigunân kartum çâstre samharanodyamaḥ || 8 ||
çabdânuçâsanasyânvarthâyâçcintâmaneridam |
vrittergranthapramânam tu shatsahasram nirûpitam || 9 ||
indracandrâdibhiçcâbdairyaduktam çabdalaxanam |
tadihâsti samastam ca yannehâsti na tat kvacit || 10 ||
ganadhâtupâthayorganadhâtulingânuçâsane lingagatam |
aunâdikânunûdau çesham niççesham atra vrittau vidyât || 11 ||
bâlâbalâjanopyasyâ vritterabhyâsavrittitaḥ |
samastam vâñmayam vetti varshenaikena niçcayât || 12 ||

Man vergleiche hiemit die Unterschrift des ersten Abschnittes iti çabdânuçâsane cintâmanau vrittau prathamasyâdhyâyasya prathamaḥ pâdaḥ |

Wenn es also feststeht, dass wir das Çabdânuçâsana eines Çâkatâyana vor uns haben, so erhebt sich zunächst die Frage, ob dieser Çâkatâyana wirklich der Vorgänger Pânini's sei. Glücklicher Weise ist es nicht schwer über dieselbe zur Entscheidung zu gelangen. Pânini giebt an drei Stellen von der seinigen abweichende Ansichten des Çâkatayana an. Von diesen finden sich zwei in dem mir vorliegenden Theile. Die dritte Regel fehlt aus sehr natürlichen Gründen. Doch es ist am besten die betreffenden Sûtras der beiden Grammatiker aufzuführen.

Panini lehrt Sûtra VIII. 4. 50:

triprabhritishu çâkatâyanasya |

Nach der Ansicht des Çâkatâyana (darf der erste Buchstabe) in Gruppen, die aus drei oder mehr Consonanten bestehen (nicht verdoppelt werden. Die Verdopplung derselben ist von Pânini in den Sûtra VIII. 4. 46 acorahâbhyâm dve und 48 anaci ca gelehrt).

1) am Mscpt.

Im Çabdânuçâsana finden wir nun I. 1. 117—119 folgende Regeln:

acohrohracaḥ | 117 |

acaḥ paro yo hakâro rephaçca tâbhyâṁ parasya ahracaḥ hakârârdrephâdacaçcânyasya varṇasya sthâne dve rûpe bhavato vâ | brahmma brahma | sarvvaḥ sarvaḥ | dîrgghaḥ dîrghaḥ | ahraca iti kim | barhaḥ | dahraḥ | ahaṁ | .

Uebersetzung des Sûtra:

'Wenn Consonanten ausser h und r auf ein h oder r, denen ein Vokal vorausgeht, folgen, so können dieselben verdoppelt werden.'

adîrghât | 118 |

adîrghâdacaḥ parasyâhracaḥ sthâne dve rûpe bhavato vâ | daddhyatra dadhyatra | patthyadanam pathyadanam || tvakk tvak | tvagg tvag | go-nu-ttrâtaḥ gonutrâtaḥ | anvityadhikârât | kutvâdau kutve dvitvam | adîrghâdekahalîtyanuktvâ (Ms. anuttvâ) na samyoge tvacîtiyogadvayârambhât | virâmepyayamâdeçaḥ | ahraca iti kim | sahyam | varyyaḥ | aryyaḥ | titau | adîrghâditikim || sûtram | pâtram | vâk | Vergleiche hiezu Pâṇini's Sûtra VIII, 4. 52 dirghâdâcâryâṇâm, wo Çâk. nicht direct genannt, aber jedenfalls gemeint ist. Dies stimmt ganz mit unserm Sûtra.

Uebersetzung des Sûtra:

(Wenn Consonanten, mit Ausnahme von h, r) auf einen kurzen Vocal (folgen, und ihnen selbst irgend welche Laute, mit Ausnahme der in den folgenden Regeln zu nennenden oder ein Virâma folgen, so können sie verdoppelt werden).

Die erste Ausnahme wird nun in Sûtra 119 gegeben:

na samyoge Ms. samyogo | 119 |

halonantaraḥ samyogaḥ | samyoge pare ahracaḥ (Ms. ahracam) sthâne dve rûpe na bhavataḥ | indraḥ | kritsnam |

Uebersetzung des Sûtra:

'Wenn auf einen, nach einem kurzen Vocale stehenden Consonanten mit Ausnahme von h und r eine Consonanten-Gruppe folgt, so kann derselbe nicht verdoppelt werden.

Die zweite Anführung des Çâkaṭâyana findet sich Pâṇini VIII. 3. 18.

Nachdem P. VIII. 3. 17 gelehrt hat, dass für ru hinter aghoḥ, bhoḥ bhagoh, a und â y eintreten muss, fährt er fort:

vyorlaghuprayatnataraḥ çâkaṭâyanasya | 18 |

i. e. v und y, werden nach Çâkaṭâyana's Ansicht (in *dieser* Stellung) mit geringerer Anstrengung (geringerer Bewegung der Zunge) ausgesprochen.

Çâkaṭâyana's Sûtra I. 1. 154 enthält diese Regel. Er lehrt I. 1. 153.

vyoshyâghobhobhagoḥ | 153 |

avarṇâdaghobhobhago ityetebhyaçca parasya padântasya vakârasya yakârasyacâshi pare glugbhavati | vrixa hasati | vrixa vṛiçcamâcaxaṇo vrixac | devâ yânti | agho hasati | bho dadâti | bhago dehi | padânta iti kim | gavyam | jayyam | bhovyom |

Uebersetzung des Sûtra:

v und y, welche einem kurzen oder langen a oder den Wörtern aghoḥ, bhoḥ, bhagoḥ (am Ende eines Wortes) folgen, werden vor weichen Lauten (abgeworfen).

acyaspashṭaçca | 154 |

avarṇâdaghobhobhagobhyaçca parayoḥ padântayorvyoraci paro glugaspashṭa avyaktaçrutiçcâsannobhavati | paṭau paṭavu Ms. paṭavu | ta u tayu | aghou aghoyu Ms. °yu | agho atra aghoyatra Ms. yatra | bho atra bhoyatra | bhagoatra bhagoyatra | gluci gita iti saṃdhipratishedhârthaḥ |

Uebersetzung des Sûtra:

Und wenn (auf diese Buchstaben v, y, in dieser Stellung) ein Vocal oder Diphthong folgt, (so ist die Auslassung) unbemerkbar (d. i. die Aussprache des v und y ist unarticulirt und nähert sich dem Luk.).

Ich füge die Erklärung des Ausdrucks aspashṭaḥ aus dem erwähnten Compendium bei.

Dort heisst es:

. . . . aspashṭaçrutiḥ, praçithilasthânakaranaparispandaçcâsannaḥ vakâroyakâraçca . . . . | .

v und y sind nicht deutlich hörbar, d. h. sie werden mit sehr geringer Bewegung der betreffenden Organe, denen sie angehören, und der übrigen Sprachwerkzeuge ausgesprochen und nähern sich nur (dem eigentlichen y und v).

Es ist hieraus ganz klar, dass dieses Sûtra genau dasselbe besagt wie P. VIII. 3. 18. Diese Sûtra bestätigen zugleich Pâṇini's Angabe, dass nach der Meinung *aller* Acâryas, das v

und y der betreffenden Wörter vor consonantischem Anlaute abgeworfen wird, für Çâkaṭâyana.

Da sich also diese zwei von Paṇini *seinem* Çâkaṭâyana zugeschriebenen Ansichten in dem Çabdânuçâsana finden, so schliesse ich, dass die mir vorliegenden Blätter Theile des Werkes des alten Çâkaṭâyanâcârya sind. Die dritte Ansicht über die 3 pers. plur. impf. Par. von dvish und Wurzeln auf â nachzuweisen ist bis jetzt nicht möglich, da mir die auf die Conjugation bezüglichen Theile des Werkes, mit Ausnahme eines magern Auszuges in dem erwähnten Compendium fehlen.

Aus gleichem Grunde muss ich mich mit einer Inhaltsübersicht der ersten Capitel statt des ganzen Werkes begnügen. Das Çabdânuçâsana bezeichnet mit den Pratyâhâras, welche wie bei Pâṇini nicht als Sûtra zählen. Çâkaṭâyana hat nur dreizehn.

Die bessern der vier [1]) mir für den Anfang des Werkes zu Gebote stehenden Handschriften haben alle diese Zahl und der Commentar des Ms. M. E. J. H. 1073 führt einen Çloka an, der die Zahl dreizehn ausdrücklich nennt:

syustrayodaça sûtrâṇi tâvantaççânubandhakâḥ |
shaṭcatvârimçanto varṇâḥ pratyâhârasya saṃgrahe ||

Der fehlende Pratyâhâra ist laṇ bei Pâṇini nro 6. Die Liste unterscheidet sich auch sonst von der Pâṇini's mehrfach.

Die nächsten Sûtras I. 1. 1—67. sind Paribhâshâ und Saṃjnâsûtras.

Die ersten fünf enthalten Regeln über die Interpretation der gegebenen Pratyâhâras und über die Bildung derer mit t, (at. it etc.) und u (ku, cu etc.), sowie eine Definition des Anubandha.

Das sechste und siebente und achte Sûtra definiren die Natur der homogenen Laute sva genannt, bei Pâṇini savarṇa — sowie der einander entsprechenden, âsanna genannt, bei Pâṇini antaratama.

Sûtra 9—12 enthalten eine Aufzählung der Saṃkhyâ ge-

---

1) Für die ersten Sûtra besitze ich noch zwei Handschriften M. E. J. H. Alph. Cat. 1072 et 1073, von denen ich Anfang und Ende copiren liess. Der Titel des in 1072 enthaltenen Werkes ist Prakriyâsaṃgraha, der Verfasser çrimad Abhaya candrasiddhânta sûri. Ueber 1073 kann ich nur sagen, dass es die Grammatik Çâk. mit einem Commentare enthält.

nannten Wörter, mehrfach von Pânini's (I. 1. 23—25.) abweichend. Wir finden wie bei Pânini die Ausdrücke *d*ati und vatu.

Dann folgen Sûtra 13—21, die vriddha yuvan und du genannten Wörter. Vriddha heissen die welche Pânini gotra nennt, d. i. die Descendenten vom Enkel abwärts, männliche wie weibliche, und yuvan die männlichen Descendenten vom Urenkel (prapautrâdi) abwärts, deren vaṁçya (Vater etc.) oder älterer Bruder am Leben ist, sowie arbiträr ein noch lebender Urenkel etc., wenn ein älterer Sapiṇḍa lebt. Du heissen arbiträr Namen, so wie alle Wörter die bei Pânini I. 1. 73—75 vriddha genannt sind. Dieser Gebrauch des Wortes vriddha in Çâkaṭâyana's Grammatik erklärt, wie Pânini dazu kommt, dasselbe mitunter als Synonym für gotra anzuwenden z. B. I. 2. 65., während er denselben I. 1. 73 anders definirte.

Im Sûtra 22 und 24 wird die Definition der Wurzel (kriyârthodhâtuḥ) gegeben, in 23 das ghu (= Pânini I. 1. 20).

Sodann folgen 25 die Upasargas (prâdayaḥ), 26—38 die Tis, nach Pâninis Terminologie Gati; 39 die Avyayas; 40 die Ghi's d. i. Wörter, die auf i und u enden, mit Ausnahme von sakhi und -pati, wenn es nicht letztes Glied eines Dvandva Comp. ist. Pânini I. 4. 7—9.

Hierauf Sûtra 42—44 giebt Çâkaṭâyana die Definitionen der Ausdrücke Taddhita und Kṛit, und die Regel, dass alle Affixe hinter die Wurzel gefügt werden. Sûtra 45 wird die Bedeutung des Anubandha'm' (Pân. I. 1. 45) gelehrt.

Sûtra 46—60 folgen Interpretationsregeln für die Sûtras z. B. über die Bedeutung eines Ablativ, eines Genitiv, eines Locativ etc. die im Sûtra vorkommen mögen.

Hierauf giebt Çâkaṭâyana 61 die Definition des Satzes (vâkya) und des (Pada) Wortes 62—67.

Hierauf beginnen die Sandhi-Regeln, welche bis zum Ende des Pâda, Sûtra 178 behandelt werden. Zuerst stehen Regeln über die Vocale, dann folgen die über Çonsonanten.

Der Theil des zweiten Pâda, Sûtra 1—33, welchen mein Ms. enthält, handelt von der Declination.

Schon aus dieser magern Inhalts-Uebersicht eines kleinen Theiles der Çâkaṭâyana Grammatik, sowie aus den oben angeführten Sûtren wird ersichtlich sein, dass eine sehr intime Beziehung zwischen derselben und dem Werke Pânini's statt-

findet. Man kann dieselbe am besten durch einen auf unsern Büchertiteln so häufig vorkommenden Ausdruck charakterisiren. Pâṇini hat eine 'vermehrte, verbesserte und theilweis umgearbeitete Ausgabe' des Werkes seines Vorgängers geliefert. Zur weiteren Begründung dieser Behauptung will ich eine Vergleichung des Abschnittes über die Upasargas und Tis bei Çâkaṭâyana I. 1. 25—38 mit den von Pâṇini I. 4. 58—80 gegebenen Regeln anstellen.

Nachdem Çâkaṭâyana I. 1. 22 gelehrt hat, dass dhâtu, Wurzel, ein Wort sei, das eine verbale Handlung (kriyâ bezeichne (kriyârtho dhâtuḥ), so wie dass ein Verbal-Präfix nicht zur Wurzel gehört, ausser im Falle der Denominative wie utsuka, saṃgrâma etc., heisst es:

tasyâgatârthâdhiparyarcâsvatyatikramâtyupasargaḥ prâkca |25| (Ein) mit einer solchen (d. h. Wurzel verbundenes im Gaṇa prâdi enthaltenes Wort) und welches vor (der Wurzel steht heisst) Upasarga mit Ausnahme von bedeutungslosem adhi und pari, von su und ati (wenn sie) "Verehrung" (ausdrücken), (und) von ati, (wenn es) Ueberschreitung (bedeutet). Dies Sûtra entspricht Pâṇinis Regeln I. 4. 58. 59. 80 u. 93—95.

prâdayaḥ | 58 |

upasargâḥ kriyâyoge | 59 |

Die im Gaṇa prâdi enthaltenen heissen upasarga, wenn sie mit Verbal-Action vereinigt sind.

te prâgdhâtoḥ | 80 |

Sie (d. h. die Upasargas und Gatis) stehen vor der Wurzel. Unter den prâdayas heissen Karmapravachanîyas (I. 4. 83).

adhiparî anarthakau | 93 |

suḥ pûjâyâm | 94 |

atiratikramaṇe ca | 95 |

Der Unterschied zwischen Çâkaṭ. und Pâṇ. Angaben ist der, dass der erstere adhi, pari, su und ati in den angegebenen Bedeutungen einfach von der Benennung Upasarga ausschliesst, während der letztere sie einer, von ihm neu gebildeten, Categorie zuzählt.

dâccvyûryâdyanukaraṇam ca ti | 26 |

Wörter die sich auf dâc (Suffix â wie in paṭapaṭâ) cvi (Präfixartig gebrauchte Nomina wie çuklîkaroti) endigen, (die in dem) mit ûrî beginnenden (Gaṇa enthaltenen), Onomatopoetica

und (die Upasargas heissen Ti wenn sie mit Nomin. verbunden sind).

Man vergleiche Pâṇini I. 4. 60.

gatiçca und (der Upasarga) heisst Gati.

Sûtra 61:

ûryâdicvi*d*âcaçca |

Und (Gati heissen) (die in dem) mit ûrî beginnenden (Gaṇa enthaltenen) (die auf) cvi und *d*âc (endigenden).

Sûtra 62:

anukaraṇa*m* cânitiparam |

Und (Gati heisst) ein Onomatopoeticon hinter dem kein iti steht.

Çâkaṭâyana I, 1. 27.

kârikâlamadonta*h*sadasatsthityâdibhûshânupadecâparigrahâdaraxepe, (Ti heissen ferner) kârikâ (in der Bedeutung) sthiti (Geschäft?) und so weiter, alam (in der Bedeutung) verzieren, adas (wenn es) nicht 'unterweisen' (bedeutet) antar (wenn es) nicht 'nehmen' (bedeutet) sat und asat (wenn sie) Verehrung und Tadel bedeuten.

Pâṇini lässt kârikâ aus, die übrigen finden sich, Sûtra I. 4. 70:

adonupadeçe |

adas (heisst Gati) (wenn es) nicht unterweisen (bedeutet).

Sûtra I. 4. 64:

bhûshaṇe*h*am |

alam (heisst Gati) (wenn es) verzieren (bedeutet).

Sûtra I. 4. 65:

antaraparigrahe |

antar (heisst Gati wenn es) nicht nehmen (bedeutet).

Sûtra I. 1. 63:

âdarânâdarayo*h* sadasatî |

sat und asat (heissen Gati wenn sie) verehren oder tadeln (bedeuten).

Çâkaṭâyana I. 1. 28:

kaṇemana*h*çraddhocchede |

(Ferner heissen Ti) kaṇe und mana*h* wenn sie Stillung des Verlangens bedeuten.

Pâṇini I. 4. 66:

kaṇemanasî çraddhâpratîghâte |

Die beiden (Wörter) kaṇé und manaḥ (heissen Gati) wenn sie Stillung des Verlangens bedeuten.

Çâkaṭâyana I. 1. 29.

astampurovyayam |

Die Indeclinabilia astam und puraḥ (heissen Ti).

Pâṇini I. 4. 67.

purovyayam |

Das Indeclinabile puraḥ (heisst Gati).

Pâṇini I. 4. 68.

astaṃ ca |

Und (das Indeclinabile) astam.

Çâkaṭâyana I. 1. 30.

gatyarthavadocchaḥ.

(Ebenso heisst das Indeclinabile) accha (ti) wenn es vor (einer Wurzel steht die) 'gehen' bedeutet oder vor (der Wurzel) vad.

Pâṇini I. 4. 69.

accha gatyarthavadeshu |

Çâkaṭâyana I. 1. 31.

tirontardhau |

(Ebenso heisst) tiraḥ (ti) in der Bedeutung verbergen.

Pâṇini I. 4. 71.

tirontardhau |

Çâkaṭâyana I. 1. 32.

kriño vâ |

(Wenn tiras in der Bedeutung) verbergen vor der Wurzel kriñ (steht so heisst es) arbiträr (Gati).

Pâṇini I. 4. 72.

vibhâshâ kriñi |

Çâkaṭâyana I. 1. 33.

manasyurasyupâjenvâje madhye pade nivacane |

(Die Wörter) manasi urasi [1]), upaje anvâje, madhye pade nivacane (heissen arbiträr ti wenn sie vor kriñ stehen).

Pâṇini I. 4. 75.

anatyâdhâna urasimanasî |

---

1) Cintâmani: urasi manasi anatyâdhânavishaye | atyâdhânam upaçleshaḥ | âçcaryaṃ ca |

(Die Wörter) urasi manasi (heissen arbiträr Gati) ausser wenn sie Umarmen bedeuten (und vor kriñ stehen).

Pâṇini I. 4. 73.

upâjenvâje | (scil. kriñi vibhâshâ).

Pâṇini I. 4. 76.

madhye pade nivacane ca (scil. anatyâdhâne kriñi vibhâshâ).

Çâkaṭâyana I. 1. 34.

svâmye dhiḥ |

Adhi (vor kriñ) in der Bedeutung herrschen (heisst arbiträr ti).

Pâṇini I. 4. 97.

adhirîçvare | (scil. karmapravacanîyaḥ).

Pâṇini I. 4. 98.

vibhâshâ kriñi | d. i. es kann vor kri auch gati heissen.

Çâkaṭâyana I. 1. 35.

sâxâdâdyacvi |

(Die im Gaṇa) sâxâdâdi (stehenden Wörter) mit Ausnahme der cvi (s. oben) (heissen vor kriñ arbiträr ti).

Pâṇini I. 4. 74.

saxâtprabhritîni ca |

Çâkaṭâyana I. 1. 36.

nityam haste pâṇau svîkritau |

(Die Wörter) haste und pâṇau (wenn sie vor kriñ stehen und nehmen bedeuten (heissen) stets ti.

Pâṇini I. 4. 77.

nityam haste pâṇâvupayamane | (scil. kriñi).

Çâkaṭâyana I. 1. 37.

jîvikopanishadive |

jîvikâ und upanishad (heissen wenn sie vor kriñ stehen) und gleichsam (jîvikâ oder upanishad) bedeuten (stets ti).

Pâṇini I. 4. 79.

jîvikopanishadâvaupamye (scil. kriñi nityam).

Çâkaṭâyana I. 1. 38.

prâdhvam bandhe [1]).

prâdhvam (vor kriñ) in der Bedeutung verbinden (conform machen) (heisst stets ti).

Pâṇini I. 4. 78.

prâdhvam bandhane (scil. kriñi nityam).

---

1) Cintâmani: tadânukûlye bandhahetuke vartamânam |

In dem folgenden Sûtra lehrt Çâkaṭâyana, dass die tis auch Avyaya heissen.

Hieraus folgt nun erstens, dass Çâkaṭâyana die Präpositionen oder Präfixe als alleinstehende Worte wie svar etc. Indeclinabilia, in Verbindung mit Verben aber Upasarga und mit Nennwörtern Ti nannte. Pâṇini hingegen nannte alle diese Wörter Nipâta's, und wenn sie unabhängig im Satze dastehen Avyayas. Die Präpositionen aber nennt er, wenn sie mit Verben verbunden sind, ebenfalls Upasarga, für ihre Verbindung mit Nennwörtern führte er den Ausdruck Gati statt ti [1]) ein und wenn sie allein stehend Nomina regieren, heisst er sie Karmapravacanîya. Man sieht hier den Fortschritt und zugleich, dass Pâṇini auf Çâkaṭâyana's Schultern steht.

Ferner lernen wir hieraus, dass Pâṇini seine Gaṇas nicht *erfunden* hat, sondern ältere benutzte und veränderte. Die prâdis stimmen, wie ich aus dem Compendium sehe, mit Pâṇini's Gaṇa vollständig. Sie bilden aber eine Unterabtheilung der svarâdis. Die letzteren weichen mehrfach von Pâṇini's gleichnamigem Gaṇa ab. Da das Ms. durch einige Schreibfehler und Lücken entstellt ist, so führe ich sie nicht auf. Die Gaṇa's ûryâdi und sâxâdâdi habe ich nicht. Der Cintâmaṇi führt als zweite Beispiele urarî und mithyâ auf. Diese stimmen mit Pâṇinis.

Drittens folgt aus den Namen der Affixe cvi und *d*âc sowie aus den früher angeführten vatu und *d*ati, dass Pâṇini sich auch der von seinem Vorgänger gebrauchten Anubandhas bediente, und dass folglich Patanjalis Angabe [2]), dass die von andern Grammatikern gebrauchten Anubandhas keinen Werth in Pâṇini's Werke hätten, falsch oder nicht so allgemein zu fassen ist. Ich will noch einen eclatanten Beweis hiefür anführen. Pâṇini lehrt V. 2. 124:

vâcogminiḥ |

"An vâc tritt das Affix gmini in der Bedeutung von matu."

Die Calcuttaer Scholiasten (das Bhâshya zu der Stelle habe ich nicht) haben das Sûtra so verstanden, dass die wirkliche Form des Affixes gmin sei und also das Monstrum vâggmin

1) Ti sieht beinahe wie eine Verstümmlung aus Gati aus.

2) Siehe Goldstücker Mân. K. S. p. 180.

(mit doppeltem g) gebildet und auch Boethlingk (s. Note zu der Stelle) irre geführt. Benfey dagegen (s. vollst. Gramm. min.) hat es richtig verstanden und vâgmin gebildet. Ich habe auch in der wirklichen Literatur das Wort nie anders als in der Form vâgmin gefunden. Der Fehler ist diesmal auf Pâṇini's Seite, indem er vernachlässigt hat, zu lehren, dass das g den Sandhi verbietet, (d. h. vañgmin zu bilden). Er hat das Sûtra mit geringer Veränderung aus Çâkaṭâyana entlehnt, wo es nach dem Compendium

vâco gmin

lautet. In Çâkaṭâyana's Systeme ist es ganz leicht verständlich, da dieser Grammatiker g stets für "Auslassung des Sandhi" gebraucht. Der Verfasser des Sañgraha sagt auch: gakâronunâsikanivṛityarthaḥ. Çâkaṭâyana bildet für die Hiatus erzeugende Auslassung des *h* in devaḥ âsît = deva âsît, die Form gluk i. e. g + luk (s. oben Sûtra I. 1. 152 und die Bemerkung des Cintâmaṇi dazu).

Ebensowenig, wie Patañjali's Behauptung über die Anubandhas, ist Goldstückers Vermuthung richtig, dass alle von Pâṇini definirten, etymologisirbaren Saṃjnâs auch von ihm erfunden seien [1]). Dies geht schon aus dem Vorhandensein des oben angeführten Yuvan bei Çâkaṭâyana hervor. Ueber die richtige Erklärung der betreffenden Stellen Pâṇini's und Patañjalis wird ein junger Brahmane, der erste europäisch gebildete Sanskritist auf dieser Seite Indien's, Herr Râmkrishṇa Gopâl eine vollständige Untersuchung liefern.

Viertens ist aus der Vergleichung dieser Sûtren ersichtlich, dass Pâṇini's Grammatik ganze Sûtren des Çâkaṭâyana enthält, wie tirontardhau zeigt. Davon finden sich noch häufig, besonders in dem Abschnitte von den Suffixen Beispiele, z. B. finde ich in dem Saṃgraha nirvâṇo5vâte (P. VIII. 2. 50) tenoraktam u. a. m.

Fünftens geht aus dem Vorkommen der Form kriñ hervor, dass Çâkaṭâyana's Dhâtupâṭha dem allgemein bekannten sehr ähnlich ist. In dem Compendium finden sich auch die Eintheilungen in bhvâdayaḥ, adâdayaḥ ganz wie bei Pâṇini. Der Cintâmaṇi kennt ḍudhâñ, dheṭ, gñudâñ, dâṇ, deñg, do, ḍukriñ u. a. m. Da das Ms. des Çâkaṭâyanaschen Dhâtupâṭha erhalten ist und für

1) Vgl. M. K. S. preface p. 166 ff.

mich copirt wird, so enthalte ich mich für jetzt weiterer Ausführungen.

Ein interessantes Factum endlich ist, dass kârikâ, welches in Çâkaṭâyana's Sûtra ti genannt, bei Pâṇini aber nicht unter den Gatis aufgeführt wird, durch Kâtyâyana in einem Vârtika nachgetragen wird.

Aus dem Zusammentreffen dieses und von Theilen mancher andern Sûtras Çâkaṭâyana's mit Vârtikas des Kâtyâyana scheint hervorzugehen, dass der letztere das Werk des ersteren bei seinen Verbesserungen benutzt hat.

Diese Bemerkungen werden hinreichen, um meine Behauptung zu rechtfertigen, dass Pâṇini's Werk eine verbesserte, vervollständigte und theilweis umgearbeitete Auflage der Grammatik des Çâkaṭâyana sei. Ich will noch hinzufügen, dass alles, was ich aus dem Compendium von den übrigen Theilen des System's Çâkaṭâyana's lernen kann, dieselbe vollständig bestätigt. Eins darf man jedoch nicht aus den Augen verlieren — nämlich, dass, trotz der grossen Verwandtschaft der beiden Werke es durchaus nicht feststeht, dass Pâṇini unmittelbar aus Çâkaṭâyana schöpfte. Es ist sehr wohl möglich, dass er eine Bearbeitung durch einen zwischen beiden stehenden Grammatiker benutzte. Dies würde natürlich nur die Originalität Pâṇini's beeinträchtigen.

Noch eine andere Frage, über die Herkunft der Uṇâdisûtren, d. h. der Grundlage auf der die jetzt bekannte Recension ruht, findet auch durch die Auffindung des Çabdânuçâsana ihre Lösung. Çâkaṭâyana war, wie wir aus Yâska lernen, der erste Grammatiker, der die Prâtipadikas etymologisirte, und es war eine starke Presumtion dafür vorhanden, dass er der Verfasser der unsern Uṇ-S. zu Grunde liegenden Listen oder Sûtras ist — eine Presumtion, die durch alte Tradition unter den auf dieser Seite Indiens lebenden einheimischen Grammatikern verstärkt wird. Goldstücker hat sehr scharfsinnig nachzuweisen gesucht dass die Uṇâdi-*listen* von Pâṇini herrührten. Da seine Beweisführung sich aber auf die, wie wir gesehen haben, falsche Angabe Patanjalis stützt, so ist das Resultat eo ipso werthlos. Dafür dass Çâkaṭâyana die Listen gemacht hat lässt sich noch folgendes anführen. Das Compendium enthält folgende Stelle p. 118 Z. 17 (meines Ms.).

*un*âdaya*ḥ* — dhâto*ḥ* satyarthe vartamânâdu*ni*tyevamâdayo bahula*m* bhavanti —

kuvâpâjimisvadi sâdhyaçau[1])dri[2])sanija*ni*[3])cari*ñ*ca*ṭi*bhya u*n* ku ityâdibhyodhâtubhya*ḥ* u*n* pratyayo bhavati. kâru*ḥ* — vâyu*ḥ* — pâyu*ḥ* — jâyu*ḥ* — mâyu*ḥ* — svâdu*ḥ* — sâdhu*ḥ* — âkhu*ḥ* [4]) dâru*ḥ* — sânu*ḥ* — jânu*ḥ* — câru*ḥ* — âyu*ḥ* — câtu*ḥ* — gamerddo — gau — bhrameçca *dûḥ* [5]) bhrûh — iktipau — dhâtunirdeçe — nattiḥ — bhidiḥ — chadiḥ — bhavatiḥ — juhotiḥ — dîvyatiḥ ityâdaya*ḥ* — *bahula*grahanât — yeyebhyodhâtubhyo yasminnarthe yathâ driçyante te tebhyastasminnarthe tathâ bhavantîti dhâtvarthakâryyaniyamassiddho bhavati yadabhi dheyam abhidhânaratnajâta*m* tadaçesham. unâdisâgarântargatam eva baddhavyam |

Die Stelle ist dem Kritsa*m*graha, Abschnitte über die krits, entlehnt und in dem vorhergehenden Sûtra ist gelehrt, dass *ṇi*ni das Kritaffix in, satyarthe, in der Bedeutung des Präsens an gewisse Wurzeln tritt. Hierauf folgte un*â*daya*ḥ*, worin ohne Zweifel das Sûtra steckt, da mit dhâto*ḥ* satyarthe die Erklärung beginnt, ausserdem ist das Wort durch zwei Striche (— —) eingeschlossen. Man wird nun wegen des in der Erklärung zweimal vorkommenden bahula — bahulam — bhavanti und bahulagraha*n*ât — zu der Vermuthung getrieben, dass das Sûtra un*â*daya*ḥ* bahulam heisst, ganz wie bei Pâ*ṇ*ini (III. 3. 1). Wie dem auch sei aus der Erwähnung der Un*â*dis im Çabdânuçâsana geht deutlich hervor, dass ein Un*â*di sûtra zu Çâk. Zeit existirte, mithin, da die Theorie von ihm herrührte, sein Werk ist. Wir haben dafür auch das Zeugniss des Cintâma*ṇ*i (s. einleitende Verse v. 10) und das Sûtra mit einem Commentar soll noch existiren. Die Proben die in der obigen Stelle angeführt sind, lassen ahnen, dass es sehr stark von dem durch Ujjvaladatta commentirten abweicht. Später mehr darüber.

Was ferner die Frage anbetrifft ob der in dem Nirukta, und den Prâtiçâkhyen erwähnte Çâkata*ṇ*âyana dieselbe Person sei wie der Verfasser des Çabdânuçâsana und ob ihre Angaben aus diesem Werke geschöpft seien, so ist in Betreff des Nirukta die erstere Frage wenigstens, wie mir scheint, zu bejahen.

---

1) Lies °çû. 2) Lies drî. 3) Lies jani. 4) Lies âçu*ḥ*.
5) Un. II. 67, 68.

Die Darstellung der Ansichten Çâkaṭâyana's über die Prâtipadika's sowie über die Bedeutungslosigkeit der alleinstehenden Präpositionen, stimmen, wie aus dem Obigen klar sein wird, mit den im Çabdânuçâsana vertretenen. Dagegen weiss ich das in Nir. I. 3 enthaltene Citat: na nirbaddhâ upasargâ arthânnirâhuriti çâkaṭâyanaḥ | nicht nachzuweisen.

Das Atharvavedaprâtiçâkhya besitze ich leider noch nicht und bin desshalb nicht im Stande die Citate, deren sich nach A. Weber (Ind. Studien III. 80) mehrere finden, zu vergleichen. Indess glaube ich aus Weber's Angabe (a. a. O. p. 79) schliessen zu dürfen, dass A. V. Prât. II. 24 die Regel über die Aussprache des v und y nach a, bhoḥ, bhagoḥ, aghoḥ dem Çâkaṭâyana zugeschrieben wird. Dieser Umstand beweist, dass dem Verfasser jenes Prât. das Çabdânuçâsana vorlag.

Die dem Çâkaṭâyana im Rigvedaprât. I. 14 u. XIII. 16 zugeschriebenen Ansichten finde ich in dem mir vorliegenden Theile des Çabdânuçâsana nicht.

Von den Citaten aus demselben Grammatiker im Vâjasaneyasaṁhitâprâtiçâkhya finde ich eines, das die Verwandlung des Visarjanîya in den Jihvâmûlîya und Upadhmânîya vor k, kh und p, ph betrifft (V. S. III. 11):

jihvâmûlîyopadhmânîyau Çâkaṭâyanaḥ |
Çâk. Çabd. I. 1. 116.
kupauṁkarpam [1])
Cintâmaṇi:

visarjanîyasya kavargîye câçarpare ñgkarpa ityetau jihvâmûlîyopadhmânîyau yathâsaṁkhyam âdeçau *vâ* (vâ aus 12) bhavataḥ.

Die Angabe, V. S. III. 8, dass Çâkaṭâyana die Assimilation des Visarjanîya an die Sibilanten, ç, sh, s verordne, lässt sich nur dann mit der Regel des Çabd. vereinigen, wenn man annimmt, dass der Verfasser die Alternative, dass er unverändert bleiben kann, ausgelassen hat. Das Sûtra des Çabd. I. 1. 164. lautet: çari vâ, wie bei Pâṇini.

Die Regel über den lopa des Anusvâra vor r und Hauchlauten V. S. IV. 4. widerspricht ganz und gar dem Çabd., das in diesen Fällen den Anusvâra (für m und n) vorschreibt. Die

1) Ich bin nicht sicher ob das Sûtra ganz richtig ist.

übrigen Angaben V. S. III. 86, IV. 126 finde ich nicht. Hiernach ist es zweifelhaft, ob der im Vâj. Prât. erwähnte Grammatiker der Verfasser des Çabd. ist. Es wäre indessen möglich, dass die erwähnten Regeln einem Prâtiçâkhya zu irgend einer Çâkhâ unsers Çâkaṭâyana entlehnt wären.

Çâkaṭâyana's Grammatik giebt wie schon aus dem Compendium ersichtlich ist, gar manche interessante Aufschlüsse über litterarhistorische und verwandte Fragen. Ich kann indess jetzt noch nicht darauf eingehen.

An Vorgängern citirt Çâk. Âryavajra I. 2. 13. dessen Name, so viel ich weiss, bis jetzt gänzlich unbekannt ist.

Die wichtigste Frage aber, die sich erheben wird, ist natürlich die nach dem Alter des Buches. Zwei Punkte sind bedeutsam zur Bestimmung desselben. Erstlich es muss natürlich vor 140—120 a. Ch. — dem Datum des Mahâbhâshya nach Goldstücker — verfasst sein.

Zweitens kann es, wenn die Angabe des Commentators richtig ist, dass Çâkaṭâyana, mahâçramanasaṃghâdhipati ist, unter denen hier *Jainas* zu verstehen sind, nicht wohl vor-Buddhistisch sein. Es versteht sich von selbst, dass die Angabe eines Mannes, wie Yaxavarman, dessen Alter und Glaubwürdigkeit ungeprüft sind, nicht ohne weiteres für baare Münze angenommen werden kann. Es ist jedoch beachtenswerth, dass alle vier Commentare des Buches, die mir bekannt sind, von Jainas geschrieben sind und das Buch bei dieser Secte im Süden Indiens besonders im Gebrauche gewesen und vielleicht noch ist.

Sollte sich Yaxavarman's Angabe bestätigen, so würde damit ein neues Licht nicht blos über die Geschichte der Indischen Grammatik, sondern auch der Jainsecte, die man bisher für sehr jung hielt, verbreitet werden. Ich lasse jetzt im Süden Indiens über das Werk Çâkaṭâyana's, die Commentare zu demselben und die darauf bezügliche Tradition Nachforschungen anstellen und werde nicht verfehlen die Resultate derselben mitzutheilen. Zugleich wird es meine Sorge sein, so rasch wie möglich eine Textausgabe des Çabdânuçâsana mit einem Commentar zu veranstalten.

Appunti per la bibliografia del Pancatantra.

Di

Emilio Teza,

Professore a Bologna.

Con prudente cortesia il direttore di questo giornale mi concesse di non parere troppo barbaro a' suoi nazionali e di tenermi alla mia lingua nativa, del qual favore non so mostrarmegli riconoscente in modo migliore, che tentando di esser breve.

I.

Guglielmo Pertsch in un diligente suo articolo intorno alla traduzione italiana dello *Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης*, fatta da uno sconosciuto e publicata a Ferrara del 1583 [1]), aggiunge (*Orient und Occident* 2, 262) che la dobbiamo senza alcun dubbio a Giulio Nuti.

Della attività letteraria e della vita del Nuti non trovo cenno presso agli storici. Era un toscano che stampava a quando a quando dei libretti, dei versi; e da uno, ch' egli die' fuori a Ferrara del 1617, (*Sopra il passaggio a miglior vita del conte A. Strozzi*), veggiamo che il Nuti era venuto in quella città da sette lustri, che erano la metà della sua vita. Nacque dunque del 1547 e a Ferrara arrivò l'anno innanzi alla edizione del *Governo dei regni*.

1) L'Allacci (De Sym. scr. p. 184) dice che la edizione ferrarese è del 1584 e dietro a lui il Fabricio (B. G. ed. Hamb. 1708. 10, 325); mentre in altro luogo (id. 6, 463) pone la vera data del MDLXXXIII. Di quel libro toccò il Sacy nel 1818, il Lancereau nel 1855 ed il Benfey nel 1859.

Uomo al certo di piccola fama, occupato probabilmente nelle stamperie, non è da credere che, giunto appena in una città sconosciuta, non cercasse onore presso a' ferraresi con quella versione; e gli sarebbe stata non leggera lode il saper tanto di greco da cercarne e da volgarizzarne le cose inedite, egli il primo. E sarebbe più da meravigliare che, nascondendo i meriti suoi maggiori, ponesse poi il suo nome in capo ad un misero sonettino che accompagna la dedica che fa del libro l'editore a Luigia Malpigli de' Malvisi.

Terrei più verosimile che il Mammarelli, avuta nelle mani una traduzione che forse ei non sapeva di chi, invitasse il Nuti a far più bello il dono coi versi; in quella età di sonetti congiuranti colle prose a far mercato degli uomini e delle lettere.

Dice l'editore che egli stampa *un libro in varii idiomi anticamente detto, e modernamente da quel di Grecia nel nostro d'Italia felicemente trasportato.* Che se ne fosse stato autore il Nuti, non è probabile che più direttamente, e lodando, avesse a lui accennato il Mammarelli? Ci cadrebbe quel' *modernamente?*

Vero è che allo stampatore si potrebbe permettere e perdonare una improprietà. Ma c' è di più. Ecco il sonetto del Nuti alla Malpigli:

S' a le pietre, a le piante il moto puoi
Dar con la tua virtude e co 'l sembiante;
Meraviglia non è, se fiere tante
Spiegan per farti onor gli accenti suoi:
Onde gli occidentali e i liti eoi
Udranno il nome tuo chiaro e sonante
Più che quel de la figlia di Taumante,
Di seren lieto vaga nunzia a noi.
Il suggetto ed il re da queste carte,
Com' esser fido quello e giusto questo,
Dono quasi celeste, imparar puote:
Ed io, s' a me l'arbor di Febo imparte
L' ombra e 'l suo ramo, mostrerò se desto
Sia nel formar per te soavi note.

Dai tre ultimi versi io conchiuderei senz' altro che la versione non è del poeta. Parmi di potere interpretarlo così: io unisco i miei versi a questo libro che altri ti manda; spero poi un

giorno. lodarti e offrirti le cose mie. Un traduttore avrebbe detto: la poesia un' altra volta, oggi la traduzione.

Ad ogni modo queste mie non sono che congetture.

II.

In mezzo agli studi così operosi intorno al *Pancatantra*, a tre fini principalmente si dovrebbero volgere adesso le cure dei dotti; a continuare quella redazione indiana che la morte tolse di fornire al Kosegarten e aggiungere all' altra l'apparato critico; a provvedere ad una compiuta edizione dell' ebraico accompagnandola, per riempirne le lacune, al *Directorium* e crescendo così le opportunità perchè il libro del capuano si studiasse di più; gioverebbe finalmente che altri pensasse ad illustrare criticamente il greco di Simeone di Set.

Ne conosciamo, o nel testo o tradotte, sei redazioni che più o meno si scostano l'una dall' altra e innestano nuovi racconti o ne tolgono e, quanto più si avvicinano a' nostri tempi, più ne vanno sciupando la lingua. Sono queste:

A. Cod. Laur. XI, 14.
B. Cod. Laur. LVII, 30.
C. Cod. amburghese (Stark).
D. Cod. upsalense (Aurivillius).
E. Cod. allacciano (Poussin).
F. Cod. ..... (trad. italiana 1583).

Per la liberalità del ministro C. Matteucci, al quale do pubbliche grazie, io ebbi l'agio di consultare quì, per alcune settimane, i due codici fiorentini (A. B.): e del più autorevole (A) notai con diligenza le varianti dalla edizione ateniese. E membranaceo, in duodicesimo, del secolo XI, di buona lettera, di lingua non impura, così che, anche colla sua scorta soltanto, si potrebbe opportunamente correggere la lezione starkiana.

Questo era il mio desiderio; nè lo ho abbandonato. Ma bisogna, innanzi di porsi alla stampa, paragonare quel manoscritto agli altri appiattati nelle librerie di Europa [1]; non prescegliorlo che se fosse, come è probabile, il più antico.

---

1) Firenze non ne ha che i due codici: Venezia, Ferrara, Bologna, Torino e Modena nessuno. Altri ne cita Leone Allacci (De Sym. scr. p. 184) asservatur praeterea in bibliotheca augustana inter libros manuscriptos, plut. 7.

In molti luoghi il testo di A è più breve degli altri: e ci ajuterebbe nello studio delle redazioni arabe; in altri la lacuna non è che errore di copista. Ma per giovare alla storia del Pancatantra ne' vari tempi e perchè si possa meglio giudicare il manoscritto laurenziano, noterò qui sotto dove, ponendovi a riscontro la edizione dello Stark (non ho che la ristampa ateniese 1851), si avrebbero delle lacune; e pregherei chi ne avesse la opportunità di darci notizie sugli altri codici.

I. p. 173. Da: εἶτα πρὸς τούτοις (At. p. 13. l. 17) fino a: ἠττήθησαν (p. 16. l. 3).

II. p. 183. Da: τῇ ἀλκυόνι (p. 27. l. inf. 4) fino a: τὸ τῆς χελώνης (p. 28. l. 15).

Errore di copista: anche dinnanzi al secondo λέγεται, come al primo, v' è un πείσεται.

III. p. 184. Da: τοιαῦτα πείσεται (p. 29. l. 4) fino a: εἰς ταῦτα (l. inf. 3).

IV. p. 186. Da: καὶ πάθῃς ὅπερ (p. 32. l. 22) fino a: τῷ υἱῷ (p. 33. l. 11).

V. p. 198. Da: καὶ ὁ μοναχὸς ἔφη (p. 48. l. 8) fino a: τῷ μὴ κεκαθαρμένῳ (p. 49. l. 17).

VI. p. 207. Da: οὐ δύναταί τι (p. 58. l. 21) fino a: καταπιστεῦσαι αὐτῇ (p. 61. l. 19).

VII. p. 207. Da: καθάπερ ἐμηχανήσαντο (p. 62. l. 9) fino a: ποιῆσαι (l. 21).

VIII. p. 209. Da: ἴσως γάρ (p. 64. l. 10) fino a: ἀλλά (p. 67. l. 8).

IX. p. 209. Da: ἢ ἀποβαλεῖν (p. 67. l. inf. 6) fino a: συνδιάγειν (p. 69. l. 7).

X. p. 211. Da: καὶ ὁ βασιλεύς (p. 71. l. 22) fino a: πείσονται (l. 28).

XI. p. 213. Da: καὶ πλανηθῶ (p. 75. l. 1) fino a: τοῦτο ποιήσω.

XII. p. 219. Da: ἐρρέθη δὲ πάλιν (p. 83. l. 14) fino a: οἱ λοιποί (l. 19).

XIII. p. 219. Da: καὶ ὁ βασιλεύς (p. 83. l. inf. 4) fino a: διδασκάλῳ αὐτοῦ (p. 86. l. inf. 6).

Salto di copista: infatti ricomincia più già con καὶ ὁ βασιλεύς κ. τ. λ.

---

cod. 3 et Viennae Austriae in bibliotheca imperatoris. Sopra due mss. parigini vedi Sacy, Calila, mém. hist. p. 33.

Il codice comincia così:

ΤΑ ΚΑΤΑ ΣΤΕΦΑΝΙΤΗΝ ΚΑΙ ΙΧΝΗΛΑΤΗΝ συγγραφὴ περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων, ἐκτεθεῖσα διὰ μύθων παραδειγμάτων, ὁρμόζουσα τῇ ἑκάστῃ ὑποθέσει ὑπό τινος τῶν ἐν Ἰνδίᾳ φιλοσόφων, προτροπῇ τοῦ ἐν αὐτῇ βασιλεύοντος, γραφεῖσα μὲν τῇ πατρικῇ διαλέκτῳ καὶ τοῖς γράμμασιν, ἑξελληνισθεῖσα δὲ ἐν Κωνσταντινοπόλει προστάξει τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ. (Vedi anche il Bandini, Cat. Bibl. Med Laur. 1, 510). Introduzione non c' è: il testo comincia (come nella ed. aten.) *ὁ τῶν Ἰνδῶν κ. τ. λ.*: e finisce colle parole: *πολυτελέσι δῶροις ἐφιλοτιμήσατο*: (ed. aten. p. 87. l. 3) chiudendo così: *τέλος τῆς διηγήσεως τῶν ἱστοριῶν, ὧν εἰς νοῦν λαβὼν τὰς ἐννοίας, εὑρήσεις σαφῶς τὰς λύσεις.*

L'italiano segue più frequentemente il cod. A [1]) che il C: non sempre però: e sceglierò un luogo solo per dimostrare che il traduttore ha innanzi un testo non uguale del tutto a' due codici. A carte 10 leggiamo: „*Ma se vi si aggiungerà, e si avrà cura di vendita, non però se ne farà parte altrui, come e quando bisogna, veramente povero è ancora costui e sarà ciò cagione di una totale perdita.*" Nel cod. A: *εἰ δὲ πλοῦτος ἀποκτηθῇ μὲν οὐ μὲν δὲ ἐκ τούτου μεταδοθῇ τί ἔνθα καὶ δεῖ, πένης ὁ τούτων ἔχων τῷ ὄντι λογίζεται.* E lo Stark: (ed. aten. p. 4) *εἰ δὲ ὁ πλοῦτος ἀποκτηθῇ μὲν καὶ τῆς εἰςφορᾶς ἐπιμέλεια γένηται, οὐ μὲν ἐκ τούτου μεταδοθῇ τι καὶ τοῖς χρῄζουσι, πένης πάλιν ὁ τοῦτον ἔχων λογισθήσεται.*

---

1) Per esempio Lo Stark (ed. aten. p. 5 sul fine) ha: *ἀλλ' ἴσθι ὅτι καὶ δύξης ἐφίεσθαι δεῖ, εὐφραινούσης μὲν τοὺς φίλους κ. τ. λ.* Il cod. A: *ἀλλ' ἴσθι ὡς πᾶς ὁ προσεγγίζων βασιλεῦσιν οὐ διὰ βίου σπατάλην πρόεισιν· ἀλλ' ἔστιν ὅτε δύξης ἐφιέμενος εὐφραινούσης μέν κ. τ. λ.* E l'italiano (a carte 11): *ma sappi che ognuno che si avvicina al re, non per poca cosa il fa, ma per desiderio di gloria la quale allegra* ecc.

In un altro luogo dove l'editore (lo Stark o l'ateniese?) non intese il *χαίρειν* e storpiò la edizione ha: *ἐπὶ τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ τοὺς ἀσκοῦντας, χαίρειν εἰπόντας τοῦ τοῖς ἀνθρώποις συνδιαιτᾶσθαι (ἀσφαλέστερον τὸ) τὰς ἐρήμους διώκειν* (p. 37). Il cod. A: *ἐπὶ τούτῳ γὰρ οἶμαι καὶ τοὺς ἀσκητὰς χαίρειν εἰπόντας τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀναστροφῇ τὰς ἐρήμους καταδιώκειν.* E l'italiano: „*e per questa cagione, come io stimo, i romiti abbandonando la conversazione tra gli uomini, si tirano ne' diserti.*"

Quanto alle differenze basti avvertire che l'italiano ha 64 carte; e che a p. 56 è abbandonato dal codice A.

Ma io voglio riserbarmi di notare i luoghi ne' quali l'italiano si accosta all' una od all' altra delle redazioni in una ristampa del *Governò de' regni* che uscirà in breve a Milano; la quale mi sarà caro di dedicare al nome onorato di Teodoro Benfey; dell' uomo che sì acutamente e con tanta diligenza congiunge ed illustra l'oriente coll' occidente.

III.

Tutti sanno che il codice upsalense (D) nella introduzione a Simeone di Set (che manca in A ed è probabilmente una giunta di altro traduttore) ha una lacuna; la quale io voglio riempire coll' ajuto del cod. B. (V. Benfey Panc. I. 73. 80. e Sacy Mém. hist. p. 32. 33.)

Il cod. B è moderno: di guasta scrittura e di lingua corrotta; poco si allontana dal cod. D. seguito dall' Aurivillius. E perchè i *Prolegomena* sono rari, nelle nostre librerie almeno [1]), e la edizione ateniese non li ripubblicò, gioverebbe che si stampassero di nuovo; meglio forse in questo giornale.

Che cosa ci dovesse essere in quella lacuna lo sapevamo: così dal *Kalîlah* (Ed. Sacy p. 75), e dal *Governo de' regni* (p. 8), come dal Poussin (Prol. III. c. 8. 9. 10). Pure non sarà inutile di avere sotto gli occhi anche il greco.

Καταμαθὼν δὲ ἐγὼ τὰ τοιαῦτα πράγματα ἠρετισάμην τὴν ἄσκησιν, καὶ εἶπον τῇ ψυχῇ μου· οὐ δεῖ σε φεύγειν τὴν ἄσκησιν καὶ μένειν ἐν τοῖς βιωτι[κοῖς, ὅταν ἐννοεῖς τοὺς κόπους καὶ τὴν στένωσιν ἣν ἔχει· οὐδὲ πάλιν μακρυνθῆναι τοῦ βίου, ὅταν ἐννοήσεις τὰς πονηρίας αὐτοῦ, καὶ πεσεῖν εἰς βυθὸν, καὶ μὴ δυνηθῆναι γνῶναι πῶς δεῖ με εἶναι, ἐγενόμην ὥσπερ ὁ ἀσύνετος κριτὴς ὁ κρίνων καὶ δικαιῶν τὸν ἐνάγοντα, καὶ πάλιν καταδικάζων αὐτόν [2]).

1) Io per esempio non ho potuto averli che poche ore e non qui in Bologna.

2) Ho seguito la lettera del codice aggiungendo, dove corressi, le sue lezioni fra parentesi.

Forse anche in *ἀείναον γλυκύτητα* era meglio torre quella voce poetica e restituire *αἰώνιον* che è più verosimile.

Qui poi sarebbe da correggere. L'italiano ha: „*Non bisogna che tu fugga l'eremo e rimanghiti nella vita di ora: ripensa alle fatiche ed alle angustie in che tu se' e le tristizie che ti incontrano ove tu cadi in fossa e non puoi sollevarti. E così stando tra due*" ecc. Anche l'italiano ebbe

Πάλιν μέντοι, καταμαθὼν τὸν ἰγῶνα τῆς ἀσκήσεως, καὶ τὴν ἔνδειαν. αὐτῆς τὴν πρόσκαιρον, καὶ τὴν μετ' αὐτῆς τρυφὴν, καὶ τὴν ἄνεσιν, τὴν αἰώνιον, ταύτην ἠρετισάμην, καὶ θεωρήσας τὸ τῆς ψυχῆς ἀκόρεστον πρὸς τὴν τοῦ βίου ἡδονὴν, εἶπον· ὦ πόσην πικράτητα καὶ ὀρυμήτητα ἔχει, καὶ γὰρ δι' αὐτῆς εἰς κόλασιν αἰώνιον παραδοθήσομαι. πάλιν δὲ εἶπον· ποία τρυφὴ καὶ ἡδονὴ ἐστὶν ἡ διερχομένη παραμικρόν· καὶ τίς ὁ προκρίνων μικρὰν πικρότητα δι' ἀείναον γλυκύτητα; καὶ γὰρ, ἐὰν ἐσυμφωνήθη ἀνθρώπῳ τινὶ ζῆσαι ἑκατὸν ἔτη ἐν λύπῃ καὶ στενοχωρίᾳ, καὶ μετὰ ταῦτα ἀπέλθει εἰς αἰώνιον (αἰώνιαν) ἄνεσιν καὶ ἀπόλαυσιν, προέκρινεν ἑαυτὸν ζῆσαι μικρὸν ἐν τῇ στενοχωρίᾳ διὰ τὸ ἀπολαῦσαι τὰ αἰώνια· ὅμοιος ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος τινὶ ὅστις ἔφευγεν ἀπὸ φόβου δεινοῦ μονοκεράτου, συναντήσας δὲ λάκκον ἔχοντα ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δένδρον ὑψηλὸν καὶ ἀνελθὼν ἐκρεμάσθη ἐν αὐτῷ, κρατῶν δύο κλάδους ἀπὸ τοῦ δένδρου, τοὺς δὲ πόδας ἔθηκεν ἐν τόπῳ τινί, θαρρῶν σιερεωθῆναι ἐν αὐτῷ. ἦσαν δὲ ἐκεῖ ὄφεις τέσσαρες εἰς τὸ δένδρον, ἐκβάλλοντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ τρίβοντες (τριπόντες) τὸ δένδρον· παρακύψας δὲ κάτωθεν εἰς τὴν ῥίζαν εἶδεν δράκοντα ἀνεῳγμένον ἔχοντα (ἔχον) τὸ στόμα, εἶδεν δὲ καὶ μύας (μυῖας) δύο, τὸν μὲν ἕνα λευκὸν, τὸν δὲ ἕτερον μέλαινα, ἐσθίοντας ἀενάως τὰς ῥίζας τοῦ δένδρου· ὁ δὲ ἐν ἀπορίᾳ γενόμενος περὶ τούτων ἐζήτει πῶς τὰ τοιαῦτα ἐκφύγῃ (ἐκφύγει), ἀναβλέψας δὲ ἄνωθεν, εἶδεν μέλι ῥέον (ῥέοντα) ἐκ τῆς κορυφῆς (τὴν κορυφὴν) τοῦ δένδρου καὶ γευσάμενος αὐτοῦ ἐγλυκάνθη ταῖς ἡδοναῖς καὶ ἀπελάθετο τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας, καὶ οὐ μεμνήσθη τῶν τεσσάρων ὄφεων, οὔτε τῶν δύο μυῶν (μυιῶν) τῶν ἐσθιόντων τὰς ῥίζας τῶν κλάδων τῶν ὑπὸ (ἐπὶ) τῶν ποδῶν αὐτοῦ καὶ ὅτι ὁπόταν φάγωσιν αὐτὰς καὶ ἐκκοπῶσιν οἱ κλάδοι, πεσεῖται ἐν τῷ φάρυγγι τοῦ δράκοντος, ἀλλὰ, ἀσχοληθὴς εἰς τὴν γλυκύτητα τοῦ μέλιτος, ἀπώλετο. ὁμοίου τὸν μὲν μονόκερον, τὸν θάνατον τὸν ἀκολουθοῦντα καὶ διώκοντα τὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧ ἀπέρχεται, καὶ οὐ δύναται τις ἐξ αὐτοῦ ἀποκρυβῆναι, τὸν δὲ λά[κκον τὸν βίον τοῦτον κ. τ. λ.

Verrò adesso a dei brevi confronti. Il cod. B, a p. 15.

---

innanzi una cattiva lezione. — Ora si potrebbe leggere nel greco *καὶ μὴ δυνηθῆναι* [*ἐξιέναι· καὶ ἐγὼ, μὴ δυνηθεὶς*] *γνῶναι πῶς δεῖ κ. τ. λ.* Sarebbe evidente la ragione dell' errore del trascrittore. O ancora: *τὰς πονηρίας αὐτοῦ. Καὶ* [*ἐγὼ ἰδὼν μὲ*] *πεσεῖν εἰς βυθὸν κ. τ. λ.*

ha il testo della Ia lacuna di A; solo che il racconto è preposto all' altro, che nella ed. aten. corre da p. 12, *βούλομαι οὖν ἀποκατασταθῆναι*, fino a p. 13. *τῶν ινχόντων ἠτιήθησαν*. A p. 25, ha il testo della IIa. lacuna: della IIIa. a p. 26: della IVa. a p. 28: della Va. a p. 39: della VIIa a p. 47: della VIII. a p. 49: della IX. a p. 51: della Xa. a p. 54: della XI. a p. 56: della XII. a p. 61: e della XIII. a p. 61 e 62.

A p. 64 poi il cod. B è abbandonato del cod. A, e segue corrispondendo alla ed. aten.; ma con de' salti nell' ordine delle materie; così che de' cinque racconti, il I° (p. 72) lo troviamo nel capo XIV. della ed. aten. e con molte diversità; il II° (p. 73) nel capo XI; il III° (p. 74) nel capo XII; il IV° (p. 76) nel capo XIII e finalmente il V° (p. 77) nel capo XV°.

Le principali differenze tra la redazione dello Stark ed il cod. B sono queste; che anche il B ha la VIa. lacuna di A; e che, dove la ed. aten. a p. 37, a basso, ha queste parole: *τὸν γὰρ θάνατον κ. τ. λ.*, il cod. A legge (p. 90): *πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ εὐσπλαγχνίαν τοῦ καρδίας καὶ νεφρους ἐξετάζοντος· πρὸς τοῦτοις οὐ πτοοῦμαι τὸν θάνατον.* Ora il cod. B tra le parole *ἐξετάζοντος* e *πρὸς τούτοις* frappone la novellina della moglie del mercante che, innamorata di un pittore, lo richiese cercasse il mezzo da farsele conoscere, che ella senza paura potesse venirgli incontro: egli dipinse con suo abito e la donna si credette sicura. Ma il mercante aveva un servo che udì tutto; e sul far della notte corse alla casa del pittore e domandò per pochi istanti alla fantesca quell' abito. Venuto il servo alla donna, fu creduto il pittore e non ne uscì senza amorose ricompense; poi riportò l'abito al pittore; il quale, senza saperne del servo, andò quella notte stessa alla moglie del mercante; e accortisi troppo tardi della beffa, il pittore non ebbe altra consolazione che di picchiare la innocente fantesca e bruciare la veste. (Kalîlah cap. VI°. Wolff libro II° p. 110).

IV.

Di tante traduzioni si parla: pochissimo di quella fatta in spagnuolo da Vincenzo Bratuti del *Humâyûn nâmeh*. Il raguseo, morto nel 1680, ne pubblicò la prima parte nel 1654 e nel 1658 la seconda. Ecco il titolo: *Espejo | politico, y moral, | para principes, y ministros, | y todo genero de personas. | Tradu-*

cido de la lengua | turca en la castellana, | por | Vicente Bratuti | ragusèo interprete de la | lengua turca, de Eclipe quarto | el grande | rey de las | Españas ecc. | *Parte primera* | *En Madrid año 1654. Por Domingo Garcia y Morràs.*

Il traduttore consacra questa *oriental joya de documentos politicos y preceptos morales* a Filippo IV° e ci parra brevemente la storia del libro. Nulla c'è da imparare; molto anzi da correggere; ma nè vo' dare i luoghi principali.

. . . . *Lo compuso un excelente doctor de la China que se llamava Berhemenio Bidpay, en la lengua indiana, y lo dedicó al gran Dapeselino rey de la China y de las Indias orientales.* Questi lo studiava diligentemente, *y con la llave de su leccion y estudio procuró abrir la puerta de las vertentes dificultades y arduos negocios.* Poi ne sentì la fama *Nosirevano . . ., justissimo y sapientissimo rey* che incaricò nell' India uno de' suoi medici più dotti perchè lo voltasse *del idioma indiano en el pehlevo con el qual los reyes del Irano entonçes hablavan.* Rimase il libro venerato e segreto presso a' re persiani finchè *Ebu Giafer* (ابو جعفر منصور) *califica de los arabes . . . con una astuta maña alcançó aquel original pehlevo y mandó a Ebu Hassan* (ابو الحسن عبد الله بن المقفع) glielo traducesse in arabo. *Despues Berhan Sciah Sinay* (cioè ابو المظفر بهرام شاه . . . كه ممدوح حكيم سنائی است: cfr. Not. et Extr. X° p. 97 „lodato da Hakîm Sanây") mandò a *Nurulah* (نصرالله) . . . *que traduxesse aquellos originales y los pusiesse en una forma nueva y en rima* (!): *y assi aquel original, que aora es muy celebre con nombre de Chèlio y Dèmenio, es su version;* ma essendo in versi (ripete il Bratuti benchè la traduzione di Nasr 'Allah sia in prosa) *el doctor Husein* (حسين بن علی) *á ruegos de Schilio* (cfr. Sacy, Mém. hist. p. 44) *principe de la Arabia, lo puso en nueva y elegante forma y en el estilo inteligible; y assi aquel volumen que al presente es famoso con nombre de Envari Schili* (انوار سهيلی) *es su obra y está llena de luz de sabiduria y erudicion. Despues en el tiempo del gran Soliman un doctor turço lo traduxo;* al qual libro non mancava piu *che el ornamento del lunar de la lengua y idioma castellano.*

Questo ci dice il Bratuti; e nulla aggiunge, per la storia del libro fra Benedetto de Ribas che, incaricato di esaminarlo,

perde le parole nelle lodi dell' arte degli interpreti; illustrandone la gloria coll' esempio del giovinetto Manasse.

Sapendo che *l'Espejo* è versione dal *Libro imperiale* di 'Alî Vâsi, sappiamo ancora che non possiamo aspettarci le introduzioni che ce ne dà l'arabo di 'Abd 'Allah ben 'Almokaffa o il persiano di Nasr 'Allah; ma solo il proemio dell' 'Anvâr-i-Sohailî. Infatti noi troviamo nello spagnuolo il *Rey afortunado* (الملك السعيد) che, ammirando il governo delle api insieme al suo ministro, lo invita a narrargli le storia di *Dapselimo y Bidpay* (p. 19); e, dopo i viaggi del re per trovare il filosofo, incomincia, a p. 69, il *Kalîlah va Dimnah* (= Sacy c. 5°).

Spetta a' turcologi di esaminare più partitamente i luoghi ne' quali il *Humâyûn nâmeh* si discosta dal persiano. Io non posso paragonare lo spagnuolo che ad un picciolo brano del testo che con accurata versione ce ne diede Ed. von Adelburg (*Auswahl türkischer erzählungen aus dem Humajun-namé. Erstes Heft. Wien 1855*). Questo libretto ci dà il racconto de' due colombi di *Bâsende* e di *Nyvâsende* (*Spieler, Schmeichler;* nello sp. *Jugador, Cantor*) che nell' *Espejo* è a p. 33 [1]). La versione è fatta con molta libertà; qui si annaqua, là si recide; spesso scompajono i versi e, più spesso, le gonfie imagini e le sonanti metafore. Dove p. es. l'Adelburg traduce: weder war durch den staub von anderen der spiegel ihrer gemüther verdüstert, noch durch den schlag der zeit das trinkgefäss ihres innern getrübt (p. 3), il Bratuti ha queste parole più semplici: *nunca avian provado algun enojo de contrariedad y enemistad, ni tampoco avian recibido algun golpe de la siniestra fortuna* (p. 33). Non è però che il raguseo mostri di non sapere il persiano e ometta tutti i versi; chè ne fa frequentemente; così, p. es., a p. 35 ha: *se dize que el arbol de la separacion de los verdaderos amigos y compañeros es una imagen del infierno* (فراق دوستان ديدن نشانى باشد از دوزخ); nè egli è poi artista sì elegante da schivare, poi che non vuole essere fedele, tutte le goffagini; come quando

1) È la novella che tradusse anche il Hammer (*Fundgruben* 2, 271). Quanto al *cantor* bastici avvertire che نواختن vale e *Accarezzare* e *Cantare*. H. Crüger (Orient und Occident 2, 359) serbando le rime dice: *Scherzend* e *Herzend*.

a p. 35, traduce: *deprias poner el pie de la abstinencia en la falda de la continencia, y no dar el vollar de la curiosidad en la mano de la vanidad, ni sembrar la semilla de la partida en el terreno de la firmeza* (L' Adelburg: ziehe den fuss des zurückzuges unter den saum des gewandes der genügsamkeit zurück; und gebe den kragen des begehrens nicht in die hand der leidenschaft hin).

Questo primo volume non contiene che il primo capitolo (Kalîlah ed. Sacy, c. V°); chi avesse alle mani l'altra parte potrebbe aggiungere dove arrivasse la traduzione del Bratuti; il quale nel proemio ci dice: *puede ser, si Dios será servido, que traduzja tambien los otros.*

Miscelle.

Sanskritische Herabsenkung einer tenuis zur media.

Weber, Ind. Studien I, 70, hat auf das Verhältniss von Laugâkshi aus älterem Laukâkshi und ähnlichem aufmerksam gemacht, und in seiner Abhandlung Omina u. Portenta S. 343 noch mehrere hinzugefügt, unter denen die Nachweisung von kuh für guh, in denen h für org. dh steht, also der richtige Reflex von griech. κυθ ags. hŷd-an abscondere erscheint, die bedeutendste ist. Kuhn, Zeitschr. f. vgl. Sprfsch., hat demgemäss in griech. πενθ u. πενθ-ερός = sskr. bandh ein ähnliches Verhältniss angenommen und gestützt auf die in einer der prakritischen Sprachen erscheinende Form panthavo statt sskr. bândh-ava ebenfalls eine sskr. Herabsenkung von p zu b vermuthet. Ich zweifle ob dazu diese Dialektform berechtigt, da hier der Uebergang wenigstens nach den grammatischen Regeln ein fast durchgreifender ist, also auf lautlicher Richtung im Allgemeinen beruht und eben so wenig etwas für die Ursprünglichkeit des p in dem angeführten Beispiele beweist, als wir aus तुक्का tukkâ für sskr. दुग्ध folgern dürften, dass die ursprünglichere Form von dus (= δυς) tus, von gam (goth. gaggan) kam gewesen sei. — Entschiedener scheint mir lat. pend-ĕre, pend-ēre (cf. jac-ĕre, jacēre u. aa. wo die 2te Conjugation „das Verharren in dem Zustand" bezeichnet, den die 3te oder 1ste cf. plac-âre, plac-ēre verursacht hat) dafür zu sprechen, da der Zusammenhang zwischen Griech. und Latein. nicht der Art ist, dass das Latein auch an unorganischen Umwandlungen des Griechischen Theil nehmen müsste. Da wir in rut-ilo ein t dem sskr. dh rudh-ira gegenübertreten sehen, so wird auch patin pat-ibulo hieher gehören. Dasselbe Verhältniss tritt in sskr. budh griech. πυθ (vgl. auch sskr. budh-na πυθ-μεν) lat. put-o und sskr. bâdh παθ pat-ior ein.

Ueber die Sprache der Macedonier.

Von

Aug. Fick.

In einer Zeitschrift, welche es sich zur Hauptaufgabe gestellt hat, den uralten und die gesammte Geschichte durchziehenden Contact von Orient und Occident, besonders durch die Hülfe der Linguistik aufzuhellen, mag ein geringer Beitrag zu der Lösung der Frage nach Herkunft und Sprache der Macedonier, als desjenigen Volkes, welches vor allen berufen war, eine dauernde und fruchtbare Verschmelzung der beiden bis dahin feindlichen Culturkreise des Ostens und Westens herbeizuführen, nicht am unrechten Orte erscheinen.

Die Frage nach der Herkunft der Macedonier ist schon im Alterthume verschieden, und bei der eigenthümlichen Stellung dieses Volks zum Hellenenthume, niemals sine ira et studio beantwortet worden. Herodot, vielleicht unter dem Einflusse der von Alexander I. damals jüngst befolgten hellenenfreundlichen Politik, hält die Macedonier offenbar für Urgriechen, indem er die Dorier, nach ihm die ächtesten Hellenen, eine Zeit lang einen Theil des makedonischen Volkes bilden lässt, ohne einer nationalen Differenz zwischen beiden Völkern zu gedenken. Demosthenes dagegen nennt, in der Hitze seines erhabenen Kampfes, Philipp und sein Volk wiederholt Barbaren (Olynth. III, 32. 35. de f. l. p. 446) die nicht einmal zu Sclaven brauchbar seien (Philipp. III, 119), sie sind ihm ἀλλόφυλοι (de cor. 290). Dem Aeschines hinwiederum ist Philipp ἑλληνικώτατος (de f. l. 439) und bei ihm findet sich keine Andeutung barbarischer Herkunft der Macedonier. Man sieht leicht, wie der politische Standpunkt beider Männer ihr Urtheil bei

dingte, und dass daher auf keine der sich gegenseitig aufhebenden Aussagen Beider irgend zu bauen ist. Polybios nennt die Macedonier den Griechen ὁμόφυλοι, freilich zu einer Zeit, wo sie so gründlich mit den Hellenen amalgamirt waren, dass sein Urtheil mehr als Rückschluss von der damaligen Sprache und Gesittung auf den Ursprung des Volks erscheinen konnte.

Aehnlich widerstreiten sich die Ansichten in neuern Zeiten. Otfr. Müller, der auch diese Frage zuerst in wahrhaft wissenschaftlicher Weise angeregt hat, gewinnt (in der Abhandlung: Ueber die Wohnsitze, die Abstammung und die ältere Geschichte des Maced. Volks, Berlin 1825) das Resultat, dass die Macedonier mit den Illyriern zusammengehören. Vielleicht wirkte bei diesem, ebenso geistreichen wie gemüthvollen Forscher die Begeisterung für das Hellenenthum auf seine Ansicht von den Macedoniern störend ein: es widerstrebte ihm, die Henker hellenischer Autonomie mit dem Glanze griechischer Abkunft zu schmücken. Mindestens kann man nicht behaupten, dass er allein durch das Gewicht von Gründen zu seinem Endurtheile gedrängt sei. Boeckh versuchte (nach Abel, Macedonien und König Philipp 1847 p. VII) eine Vermittlung, indem er die Ansicht aufstellte, es möge die Illyrische Nationalität selbst wohl nicht grundverschieden von der hellenischen gewesen sein. Droysen vindicirt den Macedoniern entschieden griechischen Ursprung, und endlich Abel (in der o. a. Abhdlg) verficht die griechische Abkunft derselben mit vielen glücklichen Argumenten. Mit Recht bemerkt er S. 116: „Nimmt man die Macedonier für ein ursprünglich ungriechisches Volk, so sind wir auf ein Wunder angewiesen, um ihre so schnelle und gänzliche Hellenisirung zu begreifen; die Geschichte giebt uns dazu keine Erklärung an die Hand, denn weder der Einfluss der griechischen Pflanzstädte noch die Bestrebungen einzelner Könige reichen dazu aus. Vielmehr hat sich bis in verhältnissmässig späte Zeiten herab die Weise des heroischen Zeitalters in Macedonien erhalten, nur dass — sich Spuren der mannigfachen Berührung mit ungriechischen Stämmen zeigen."

Den Beweis, welcher aus den überlieferten Resten der macedon. Sprache für ihre Verwandtschaft mit der griechischen zu führen war, fertigt Abel dagegen S. 116—118 etwas kurz ab, indem er dieselben mehr nach dem allgemeinen Eindrucke

für griechisch-dialectisch, der dorischen Mundart nahe stehend erklärt, ohne auf eine genauere linguistische Prüfung derselben einzugehen.

Im Nachstehenden sei es mir gestattet, die unzweifelhaft altmacedonischen Glossen, wie sie bei den alten Lexicographen, mit *Μακεδόνες* (*M*) und *Ἀμεριᾶς* (*A*) bezeichnet, sich vorfinden, unter Zugrundelegung der Sammlung derselben bei Sturz, de dial. Maced. et Alexandr. liber, sowie der neuen Ausgabe des Hesych von M. Schmidt, einer näheren Prüfung zu unterziehen, sowie eine Nachlese von ihrem Habitus nach möglicherweise macedonischen Wörtern anzuhängen.

In lautlicher Hinsicht wird die macedonische Sprache in ihrem Verhältniss zur griechischen dadurch charakterisirt, dass die Aspiraten auf dem Punkte stehen zu verschwinden und durch die entsprechenden Medien, zuweilen auch Tenues ersetzt werden, so dass *β, γ, δ* und *π, κ, τ* (*σ*) bezw. für griechische *φ, χ, ϑ* eintreten. Sodann findet sich *β*, wie in vielen griech. Dialecten als Vertreter von *υ*, *ϝ*, und endlich theilen die Macedonier *ζ* für *β* mit den Arkadern.

A. Sicher macedonische Wörter zeigen

I. Lautwechsel, 1) Medien für Aspiraten und zwar

a) *β* für *φ* in den Eigennamen: *Βερενίκη, Βίλιππος; Βρύγες;* im Beinamen des Zeus *ὑπερβερέτα* (wovon der Monatsname *Ὑπερβερεταῖος*); in *βάλαχρος, βῶ* (f. *φῶ*), *κεβαλή*, endlich in *ἀβρόντες; ὀφρῦς* pl. = sskr. bhrû; die maced. Form ist höchst alterthümlich, die einzige, welche das vielverbreitete Wort noch sufixversehen zeigt.

b) *γ* für griechisch *χ*.

γάρκαν· ῥάβδον M. Zunächst steht gr. *χάρακ* — Stange, Pfahl; da aber *καρχ* (= *καρκ*) und *καρφ* identisch scheinen (so ist *καρχαλέος* = *καρφαλέος*) kann man *γάρκα* auch gleichsetzen mit *κάρφος, κάρφη*, Ruthe; sskr. entspricht khrnka-la, Ved. Stab, Krücke.

c) *δ* für *ϑ*.

ἀδή· οὐρανός M. Das Wort hielt sich lange; es wird uns der Anfang des Vaterunsers im maced. Dialect. überliefert: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ· ἀδῇ.* Wie man aus *ἀδραία· αἰθρία M.* ersieht, lautet die √*αιϑ* = sskr. indh maced. *ἀδ* und erzeugte, entsprechend *αἰθήρ ἀδή* (mit Abfall des schliessenden *ρ*); und

von ἄδρα = αἴθρα ἀδρα-ῖος. Hierzu stellt sich noch die sicher maced. Glosse ἄδαλος· ἄσβολος d. i. = αἴθαλος; Russ.

βάδας· κίναιδος *A.* dazu βάτας· καραφερής· *Ταραντῖνοι.*

βάταλος· κίναιδος. Die naheliegende Ableitung von παθεῖν (sskr. badh), (im Sinne von παθχητιᾶν) wird bedenklich durch σπάταλος (auch σπάθαλος) üppig, das von βάταλος kaum zu trennen ist.

δάνος· θάνατος *M.* ist = sskr. dhana in ni-dhana Tod.

δανῶν· κτείνων *M.* scheint Causale, = *δανάϳων, und entspricht griech. θείνων = θέν-ϳων.

δώραξ· σπλήν d. i. = σπληνίον Verband = griech. θώραξ, Panzer, mit nahe liegender Uebertragung: festanschliessender Verband, Compresse.

Ξανδικός Monatsname, und Ξανδικά Fest am 8. des glu. Monats für das später übliche Ξανθικός und Ξ⁰θ⁰ά, von ξανδός = ξανθός, wahrscheinlich irgend einem Götterbeinamen. δ stimmt hier mit sskr. çand.

2. Tenues vertreten die entsprechenden griech. Aspiraten.

a) π für griechisch φ

in ἀππά, Anrede jüngerer Macedonier an ältere; lautlich entspricht griech. ἄπφα (ἀπφάριον), wie sich Verliebte und Geschwister kosend bezeichneten, dem Gebrauche nach ἀππύς (oder ἀπφῦς) Papa.

πέλα oder πέλλα· λίθος *M.* = griech φέλα, φέλλα Stein.

b) κ für griech. χ in

κάλιθος· οἶνος A. = χάλι-ς, reiner, feuriger Wein, wie das gleichbedeutende ζωρός wohl von √jvar, glühen.

c) τ für θ in

ἀκόντιον· ῥάχις *M.* = ἀκάνθιον, dimin. zu ἄκανθα, Dorn, sodann spina dorsi, Rückgrat.

σ für θ in

σιγύνη, σίγυνος· τὰ δόρατα παρὰ *M.* lässt sich passend auf gr. θηγ- sskr. tij zurückführen.

3. β für ϝ in

βέθυ, so wurde von den maced. Priestern die Luft benannt. Clem. Alex. strom. p. 569 C. βέθυ = sskr. *vâtu, zu erschliessen aus vâtula. Wenn Suffix van (woraus u) ursprünglich tvan (woraus tu) lautete, so sind βέθυ = vâtu und vâ(y)u Name des Ved. Wind- und Luftgottes, identisch und gehört

demnach *vâtvan zu den schon vor der Trennung ausgeprägten Indo-Germanischen Götternamen. t ist durch Einfluss von ursprünglichem υ in ϑ übergegangen; wie κ in χ in griech. ταχύ aus tak-van; â ist zu ε verkürzt wie √dhâ zu ϑε u. a.

βίῤῥος· δασύ M. und βίῤῥος, Art Chlamys, Artemid. 2. 3. βίῤῥος ist = lat. villus Zotte, Flocke und = griech. οὖλος, dicht, wollig von Gewändern. Die Endung οξ ist wohl = lat. Suffix ax, ox. Sämmtlichen hier zusammengestellten Wörtern liegt die Verstümmelung einer reduplicirten Form von √var zu Grunde: *varv, *virv, *urv für varvar.

4) ζ für β, sonst als arkadisch bezeichnet, findet sich in ξέρεϑρον = βάραϑρον und ἐπεζάρει = ἐπεβάρει.

ζ für β = ursprünglichem φ in

ἄλιζα· ἡ λευκή, τὸ δένδρον M. = lat. alba = griech. ἀλφή die weisse. Macedon. ἄλβα wurde ἄλζα, mit Vocaleinschub ἄλιζα. Diese Ableitung wird gestützt durch die Glosse: ἀλφινία· ἡ λευκή· Περῤῥαιβοί, bekanntlich die Grenznachbaren der Macedonier.

5) Vereinzelt erscheint κ für γ in

ἀρκόν· σχολήν M. = ἀργόν = ἀεργόν, werklos, müssig.

6) Uebergang von anlautendem σ in ῥ findet sich in

ῥοῦτος· οὗτος M., so nach Conj., die Hss. haben: ῥοῦτο· τοῦτο M. Hiernach könnte man versucht sein, auch die Glosse: ῥίγα· σιώπα = σίγα für macedonisch zu halten.

7) Wie auch sonst häufig in griech. Dialecten ist gruppenanlautendes σ abgefallen in

πίγγαν· νεόσσιον A. = griech. σπίγγος, wozu noch σπίζα und σπίνος zu stellen sind, Fink, dann jeder kleine piepende Vogel (σπίζω piepe).

II. Die übrigen Glossen, nach ihrer Verwandtschaft mit dem Griechischen geordnet, sind:

1) die ganz griechisch geprägten. ἀμαλός homer. archaist. für ἁπαλός, ἀργυρ-, χρυσ-, χαλκάσπιδες; βηματίζειν abschreiten; ἐπιδειπνίς Nachtischbecher; ἔρκῖται die Sklaven auf dem Landgehöfte (ἕρκος); ἑταῖροι und πεζεταῖροι; καρπέα, der Fruchttanz (?), ein mimisch den Kampf zwischen Bauer und Räuber darstellender Tanz der Macedonier, Magneten u. a. nördlicher Stämme; καταπέλται, Katapulten (von πέλλω=πάλλω);

περιπέτεια, maced. Fest; ταγῶν ἀγά, maced. Amt, Führung der Compagnieen (ταγή); σατύρινος Satyrflöte, von Σάτυρος = Σάτυρος.

2. Griechische Wörter mit abweichender Bedeutung.

ἄγημα, dorisch gebildet (= ἧγημα) bedeutete bei den Spartanern Heereszug, bei den Macedoniern die führende Truppe, Kerntruppe;

ἀγκάλις sonst: Armvoll, macedon. die Sichel; vgl. ἄγκυλο — gekrümmt (√ac, anc) und mit praep. διά (δα, ζα) διάγκολον· δρέπανον· ζάγκλη, ζάγκλον dass.

ἀορτά (= ὄρτη) sonst ξιφιστής, Wehrgehenk, maced. ἄγγος δερμάτινον, ἱμάντιον, also etwas zum Aufhängen.

γαύλας. Becher bei Megarern und Macedoniern griech. γύαλον, Höhlung, Wölbung; sskr. hvaras, dass., auch vom Bauche der Gefässe gebraucht. γ für sskr. h (gh) hier allgemein griechisch.

καράβος, bei den Griechen ἔδεσμα ὠπτημένον ἐπ' ἀγθράκων, maced. ἡ πύλη (?); das griech. Wort ist = sskr. karambha, Mus pp., ἡ πύλη schwerlich richtig.

κώρυκοι, Säcke, Schläuche, Blasen nannten die Macedonier gewisse Muscheln, welche in Athen κρεῖοι hiessen.

ῥύμη macedon. die Gasse; von √sru fliessen, gehen; also entweder Gosse, dann Gasse, oder: Gang, wie Ved. sruti Gang, Weg heisst.

3) Durch nahe liegende parallele Bildungen im Griech. werden erläutert:

ἀβαρύ· ὀρίγανον. M. dazu ἄβρομον· ὀρίγανον.

ἀγκόχασι = ἐνηνόχασι in Philipps Briefen; dazu ἀγίοχα, ἀγιώχασι. ἀγιοχός. ἀγιοχότων durch die entsprechenden Formen von ἤνεγκα erklärt. ἄγκοχα zeigt eigenthümlich volle Reduplication: *ank-ak, ἄγκ-οκ-α; ἀγ-ί-οχα ist nach Weise des sskr. Intensivs mit Bindevocal ι reduplicirt.

αἰγίποψ· ἀετός M. mit αἰγυπιός verwandt.

ἀκρόννοι· ὅροι. M. von ἄκρο durch Suff. van, mit Antritt von secundärem α, ο gebildet. ἀκρο-ϝαν ist erhalten in ἄκρων, das äusserste Glied, und in (maced.?) ἀκροῦν· ὄρους κορυφή ἢ ὄρος.

ἀρφύς· ἰμάς M. ist vom Umtreten der Aspiration abgesehen, dem Wurzelbestande nach = ἁρπ-ηδών. Scil.

ἄσπιλος. das Loch im Schiffsboden zum Ablassen des Kielwassers, ist der Wurzel nach = ψι-μαρος, von gleicher Bedeutung.

ἄσπρις auch ἄσπρος, eine Eichenart ohne Früchte; dazu ἄσχρα· δρῦς ἄκαρπος, und hierdurch vermittelt lat. cerris (Eichenart), welches mit ἄσπρις im Suff. stimmt.

γράβιον· φάνον. *A.* dazu γρυνός, γρουνός· ἔριψ titio, auch γοβρία, dass. Von √sskr. jvar (javr = γοβρ), wovon jru, gunirt jrav, wie von sskr. dhvar dhru (dhruti).

δάρυλλος· δρῦς *M.* Vom Suffix abgesehen = sskr. dâru, während δρῦ-ς = sskr. dru ist.

ἐλάνη· λαμπάς *A.* dazu σελαίναι (σελάναι?)· λαμπάδες. Von √ἑλ, σελ, von der z. B. σέλας, durch Suff. ana gebildet.

δρῆγες oder διρῆγες· στρουθοί *M.* dazu δρίξ· στρουθός, δρίκκα und τρίκκα· ὀρνιθάριον, endlich δειρῆγες· στροῦθοί, Ἠλεῖοι· Vgl. lat. fring-illa (f = dh) und sskr. dhrâṅksh schreien, von Vögeln, wohl aus *dhranj.

ἰνδέα· μεσημβρία *M.* = griech. ἐνδία sc. ἡμέρα· ἰν = ἐν ist auch kyprisch, wie ἰγκαφότευε· ἐγκαταφύτευε zeigt; δεο- beruht auf *dyava, διέϝο von dyu Tag.

καγχαμόν· τὸ τὴν λόγχην ἄνω ἔχειν *M.* καγχ = gr. κωχ- in κωχεύω· μετεωρίζω, κουφίζω.

καμαστίς· μέτρον τι *A.* Dazu κάμαρψις· μέτρον σιτικόν τὸ ἡμιμέδιμνον Αἰολεῖς· καμαρπ- möchte ich mit sskr. çûrp in çûrpa, Scheffel, zusammenstellen; çûrp = çvarp = çmarp = κ(α)μαρπ.

καλαρυβαί· τάφροι *A.* Dazu καλαρῖνες· ὀχετοί· Λάκωνες. Der Wurzeltheil des Wortes scheint auf καλ = σκαλ in σκάλλω u. s. w. zurückzugehen; Suffix -νγ, schon im Sskr.: khaluj, = caligo, = ἠλύγη.

κίκερρόι· ὠχροί *M.* reduplicirte Form zu κιρρός hellgelb, blass.

κυνοῦπις· ἄρκτος *M.* Hierzu κνῶψ· θηρίον· κνωπεύς· ἄρκτος· κινώπετον wildes Thier und κινωπιστής dass., reflectirt im Sskr. durch çvâpada.

πέλλος· τεφρώδης = griech. πέλιος (πόλιος) und durch πελjος daraus entstanden; lat. pullus.

πέχαρις· ἔλαφος *A.* = griech. παασσαλίας Spiesser, von παγjαρο (√παγ) woraus durch verschiedene phonetische Processe sowohl maced. πεχαρο, wie griech. πάσσαλο hervorgegangen sind.

ῥάμματα· βοστρύχια· σταφυλίδες M. ῥάμμα steht für ῥάγμα und ist Nebenform zu dem gewöhnlichen ῥάξ, ῥαγ-ός und ῥώξ Traube.

βάψ· καλάμη, wovon βάπ-αυλοι A., dazu griech. βαπίς, βαφίς Stab; woraus βαπ- durch Abstumpfung wurde.

σαυτορία· σωτηρία A.

τεθολώς· ἀνάπλεως, d. i. voll übler Dinge, ist Part. eines Perf. II. *τεθόλα von *θολέω; vergleiche θόλος, θολερός.

χάρων· ὁ λέων M. Dazu stellt sich χαροπός, das stete Beiwort des Löwen bei Homer. Aehnlich ist κεραός bei Homer Beiwort, im Lat. cervus eigentl. Name des Hirsches. Im Sskr. begegnet hari, der Löwe, fulvus.

4) Im Latein finden sich wieder:

ἴλαξ· πρῖνος = ilex. Zur Bildung vgl. δίλαξ. ἡ ἀρία. Λύκωνες; ferner φίλαξ und σμίλαξ, ebenfalls Baumnamen.

κομάραι, κόμαροι· καρίδες M. = lat. cammarus, Hummer.

5) Ohne nähere Parallelbildungen im Griechischen lassen sich durch Vergleichung mit dem Griech. und Sskr. deuten.

ἄδδοι· ὑμοί. vielleicht mit sskr. vandh-ura, Deichsel verwandt.

ἀκρέα· παῖς θήλεια M. Reflex des sskr. agrū, zend. aghru, unvermählt, fem. Mädchen. Die Endung ἔα beruht auf Zutritt des femininalen ā zum gunirten Endvokal, ἀκρέϝα = *agravā. κ für γ, wie in ἀρκόν = ἀργόν.

ἄργελλα· οἴκημα Μακεδονικόν, ὅπερι θερμαίνοντες λούονται. Von √rj, arj rösten, glühen, gr. ἀργ-.

ἀργίπους· ἀετός M. ṛjipya, ausgreifend, aufstrebend (von √rj, ὄρεγ) ist gewöhnliches Ved. Beiwort des çyêna; = Zend. ĕrĕzifya = ἄρξιφος, nach Hesych. der Adler bei den Persern, endlich = ἀργίπους, in dem °πους wohl = πεο, πεjo, παjo ist.

βατιάκη, Becher, vielleicht von βατι (= *pâti von √pâ, cf. bibo) + Suff. ako. cf. βατάνη Sicil. = patina und βατάνιον dasselbe, bei den Alexandrinern, also wohl maced. Ursprungs.

γόδα· ἔντερα M. = sskr. guda n. Mastdarm, After; pl. f. Gedärme.

γῶπας· κολοιούς M. gebildet wie σκωπ- Eule von σκεπ. Man kann κόμβα, bei den Polyrrheniern auf Kreta die Krähe, vergleichen.

δρύμις eine Brodart, auch bei den Athamanen, welche viele alte Wörter bewahrt hatten, wie κάστον· ξύλον = sskr. kâshtha m. n. Holzstück.

καυσία· πῖλος M. Taddhitabildung von καῦσις Sonnenhitze.

κοῖδος· οἰκονόμος und σκοῖδος, ein Gerichtsbeamter; beide von √κεδ, σκεδ = sskr. kshad (oder chid?); Grundbedeutung ist trennen a) theilen, vorlegen: κοῖδος· ταμίας· b) entscheiden σκοῖδος, Schiedsrichter. Im Griech. steht nahe κόσμος (f. κόδμος) Staatsverwalter auf Kreta, womit wohl identisch das N. pr. Κάδμος. Σκοῖδος war Beiname des Dionysos in Macedonien (Poll. 10, 16), wie Κάδμος Name desselben Gottes in Theben war (Paus. IX, 12, 4).

κοῖος· ἀριθμός M. kann von sskr. √khyâ (mit â zählen) oder √ci sammeln hergeleitet werden.

πίγγος· γλαυκός A. = sskr. pinga; nigricans e gilvo.

6) Dunkel bleiben: ἄβαγμα· ῥόδα. — ἄδισκον· κυκεῶνα. — ἀλλη· κάπρος. — ἄξος· ὕλη (etwa = sskr. kaksha?) — βαβρήν· ὑπόστασις· ἐλαίου. — γητικά· ποτήρια. — γοῦται· ὄνοι. — ἑστερικάς· κύνας. — ἴζελα· ἀγαθὴ τύχη. — λακεδάμας· ὕδωρ· ἁλμυρόν — παραός· ἀετός. —

B. Als wahrscheinlich macedonisch mögen hier schliesslich noch einige Wörter Platz finden, welche in der Vertretung der Aspiraten durch die Medien das charakteristischeste Merkmal der macedonischen Sprache zeigen; wenn auch andere Zweige der griech. Sprache sporadisch dieselbe Erscheinung darbieten, und z. B. δρόον· ἰσχυρόν = sskr. dhruvam ausdrücklich als argivisch bezeichnet wird.

a) β für φ.

ἄβεις· ἔχεις = ὄφεις — ἀβούγης· ἀκτήμων = sskr. ablo, ga. von √bhuj. — ἄβως· ἄφαντος = ἄφως = ἄ-φαος —. ἀρβόν· ἀρμόν = sskr. arbham und ἀρβάκις· ὀλιγάκις = arbhaças — βάλος· μῶρος = φάλος cf. φαλωθείς· παρατραπείς. — βάνον = φάνον. — βίκας = acol. φίκας (φῖξ), cf. Φίκιον = Σφίγγιον ὄρος bei Theben = σφίγγας — κόμβους = γόμφους sskr. jambha. — νίβα = νιφα, nivem. — βούβοτος = βοσετός.

b) γ für χ.

ἀγγρίας· λύπας Aengste cf. ἄγχειν und sskr. aṅhas, aṅhura — ἀγεράδα und ἀγέρδα = ἄχερδος wilder Birnbaum —

c) δ für θ.

αἰδῶσσα = homer. αἰθοῦσα, Halle. — δάλαγχα· θάλασσα, welches demnach = δαλαχία ist. — δάος = θῶς Schakal. — δύα· χρήνη, von √dhâv rinnen, vorströmen; im Sinne von

θύειν δυάζει und δυαεῖ· φλυαρεῖ, ἀλογεῖ· δυάζει = θοάζει· τρέχει. (von dhâv, θέω laufen). μαίνεται = laconischem σοάδδει oder σουάδδει· παραληρεῖ. (lat. font ist = * dhâvant). — ἐδειλόμαν = ἐθελόμην. — κάναδοι· σιαγόνες = γνάθοι. — κάνδαρος· ἄνθραξ. √ çcand zeigt zwar d, aber ξανθ-, σπινθ-ήρ u. s. w. reflectiren θ. — ὄδερος· γαστήρ = sskr. jathara (oder udara?).

Mit Hinblick auf ἴλαξ = ilex mag hier noch ἄβιν· πεύκην = lat. abi-et Platz finden, endlich ἀγγόπης, Elephantenstachel, wohl ein von den Macedoniern aus Indien heimgebrachtes Lehnwort, nämlich = sskr. ankuça.

Fassen wir die Resultate unsrer Musterung der unzweifelhaft altmacedonischen Glossen kurz zusammen, so haben wir zunächst in phonetischer Beziehung zu wiederholen, dass durch eine Art von partieller Lautverschiebung das Macedonische die griech. Aspiraten durch die entsprechenden Medien, oder auch Tenues ersetzte, jedoch nicht ganz durchgreifend, wie ἀρφύς, καγχ-αρμός (n. κωχ-εύω) χάρων (n. χαροπός) τεθολώς (n. gr. θόλος) beweisen; sowie dass ζ zuweilen für β eintrat.

Im Wortschatze scheinen beide Sprachen sehr nahe gestanden zu haben: viele Glossen sind mit griech. Wörtern radical und suffixal identisch, und nur phonetisch oder in der Bedeutung oder durch's Genus (γράβιον n. γοβρία, πίγγα n. σπίγγος) leicht differenziirt. Andre parallele Wörter beider Sprachen waren mit ursprünglich gleichem Suffix versehen und sind nur durch Abstumpfungen, welche bald das griech. bald das macedon. Wort erlitt, einander entfremdet: so ἀβρουτ- neben ὀφρυ-, ἀδή n. αἰθήρ, ἄσπρι- n. ἀσκρα (fem. ι aus α geschwächt) γαρκ-α n. χαρακ- καμαστι- n. καμαρψι- (beide aus * καμαρπστι-), ῥαπ- n. ῥαπι-. In einigen Fällen zeigt das Macedonische suffixal einfachere Formen, so in δαν-ο n. θαν-ατο, ἀλιζ-α n. ἀλφ-ιντα, -δεο (in ἐνδέα) aus *δjαϝο n. δῑό- aus δι-ϝ-jο, πεχαρ-ι n. πασσαλ-ι-α-ς. Suffixal erweiterte Formen dagegen zeigen gegen die entsprechenden griech. Bildungen: καλι-θο n. χαλι-, ἀκρουν-ο n. ἀκρων-, δαρυ-λλο n. δρυ-, ῥαμ-ματ. (f. ῥαγ-ματ-) neben ῥαγ-, ῥωγ-, ἀδρα-ιο n. αἰθρ-ιο; wenige sind suffixal ganz abweichend gebildet, wie καλαρ-υγη n. καλαρ-ιν-, ἀρφ-υ- n. ἁρπ-ηδον-, ἄβαρ-υ n. ἀβρο-μο-, αἰγιπ-οπ- n. αἰγυπ-ιο-, ἀ-σπι-λο- n. ψι-μαρο-.

Von denjenigen Wörtern, deren Reflexe im Griechischen

nicht aufzufinden sind, finden sich zwei im Latein (ilex, cammarus; letzteres entlehnt?), drei im Sskr. (pinga, agru, rjipya); von den übrigen lassen sich manche auf Wurzeln, die auch im Griech. vorkommen, zurückführen; gänzlich dunkel bleibt ein nur kleiner Theil, etwa 1/7 aller Glossen.

In der Flexion scheinen beide Sprachen alle Grundzüge mit einander getheilt zu haben, wenigstens deuten darauf die beiden Perfectformen ἄγχοχα u. (ἐν)ήνοχα, und πεθολώς, ein Part. Pf. II, in speciell griechischer Weise mit neutraler Bedeutung.

Anklänge an dorische Weise findet man in der Endung -ια = -της in ὑπεροβερέτα und ἀορτά, sowie in ἄγημα = ἧγημα; aeolisch ist die Trübung von inlautendem α zu ο in ἀκόντιον = ἀκάνθιον; ferner liessen die Macedonier, wenn ῥοῦτος wirklich = δοῦτος, ursprüngliches σ nicht bloss am Ende und in der Mitte, sondern selbst am Anfange der Wörter, hierin die acol. Vorliebe für ρ noch überbietend, in ρ übergehen.

Bei der Geringfügigkeit der Reste lässt sich das Verhältniss der macedon. Sprache zur griech. nicht ganz scharf bestimmen. Als Dialect der letzteren dürfen wir sie nicht bezeichnen, weil die Griechen selbst, hierin für uns vorderhand massgebend, sie nicht den hellen Dialecten zugezählt haben, als eigne Sprache jedoch ebensowenig, weil selbst aus den kümmerlichen Trümmern eine allzunahe Verwandtschaft mit dem Griechischen erhellt. Sonach bleibt uns nur übrig, sie auf jener schmalen Grenzlinie anzusetzen, wo eine Sprache zu stark differenziirt ist, um noch als Dialect einer anderen, zu nahe verwandt, um linguistisch als eigne Sprache gelten zu können. — Aehnlich standen wohl, von ihrer etwaigen Mischung mit dem Illyrischen abgesehen, die Sprachen der Epirotischen Stämme. Die Hellenen zählten zur Zeit ihrer höchsten Culturblüthe auch diese zu den Barbaren, da dieselben doch in älteren Zeiten unbedenklich für Griechen gegolten hatten, aber „Hellene" und „Barbar" waren zugleich Namen für Cultur und Uncultur geworden und wurden ganz abgesehen von den Grundlagen der Sprache und Abstammung ausgetheilt.

Vielleicht liessen sich für die Bezeichnung dieses weiteren und engeren Volksthums die Namen „Griechen" und „Hellenen" verwenden. Zwar schied nach der Ethnographie der Alten

eine Linie von der Peneiosmündung auf die Spitze des Golfs von Ambrakia die Hellenen von den Barbaren, aber die Bewohner von Epirus, Nordthessalien und Macedonien waren darum kein stammfremdes Volk; sie theilten alle Grundlagen der Sprache und Cultur mit den Hellenen, sie waren Griechen (ist doch der Name *Γραικοί*, Graeci selbst von einem epirotischen Stamme ausgegangen) und berufen, als der enge Culturkreis des Hellenikon ausgelebt war, durch ihren Eintritt in diesen denselben zu verjüngen und zu erweitern, selbst Hellenen zu werden und das weite Reich des Hellenismus im Occident und Orient zu begründen.

Parallelen.

I.

In den *Vierzig Vezieren* erzählt die Königin in der 30. Nacht (Behrnauer S. 280 f.) von dem ungelehrigen Musikschüler, der seinem Meister alles, was er zu ihm spricht, in einer bestimmten Weise singend vortragen muss. Als eines Tages des Lehrers Kopfbinde brennt, fängt der Knabe zu singen an: 'Meister, ich sehe' was! Sag' ich's, nützt dir's, sag' ich's nicht, so schadet's dir. Soll ich's sagen oder nicht?' Lange in dieser Weise fortsingend erhält er endlich die Erlaubnis zu sprechen. Während der Zeit ist des Lehrers Kopfbinde über die Hälfte verbrannt.

Quidam sedebat juxta ignem, cujus vestem ignis intrabat. Dixit socius suus 'Vis audire rumores?' 'Ita, inquit, bonos et non alios.' Cui alius 'Nescio nisi malos.' 'Ergo, inquit, nolo audire.' Et quum bis aut ter ei hoc diceret, semper idem respondit. In fine, quum sentiret vestem combustam, iratus ait socio 'Quare non dixisti mihi?' Quia, inquit, dixisti quod noluisti audire rumores nisi placentes et illi non erant tales.' *(Joh. de Bromyard, Summa praedicantium A, 26, 34.)*

II.

Geschichte der klugen Zarîfa und ihres bösen Bruders (Rosen Tuti-namch 2, 47 ff.). Derselbe Rahmen ('Und da erwacht' ich.') in Agricola's Sprichwörtern nr. 624. Die Geschichten selbst sind durchaus verschieden. *K. Gödeke.*

Veitvôds.

Von

Leo Meyer

Man hat schon verschiedenerlei Versuche gemacht, in das Innere der Bildung des gothischen *veitvôds*, Zeuge, einzudringen, ohne dass sich irgend einer von ihnen als wirklich gelungen oder auch nur als einiger Massen wahrscheinlich bezeichnen liesse. Jakob Grimm (Grammatik 2, 10) frägt, ob zum altnordischen *vadâ*, einhergehn, gehn, und althochdeutschen *wâtan* auch das dunkle gothische *veitvôdjan*, zeugen, gehöre gleichsam „ire in testimonium, procedere testatum"? Seite 242 zu *veitvôd-iþa*, Zeugniss, frägt er in der Anmerkung: vielleicht kein compositum sondern *veitv-ôd-iþa*? falls sich ein gothisches *veitvjan* für althochdeutsches *weizan* oder ein althochdeutsches *weizôt* für gothisches *veitvôds* sicher ergäbe. Seite 578 zu *vôds*, wüthend, wird noch bemerkt, dass damit das Substantiv *veit-vôds*, Zeuge, nur verwandt sein könne, wenn sich eine allgemeinere, ursprüngliche Bedeutung von *vôds* beweisen lasse In den Rechtsalterthümern (Seite 857) möchte Jakob Grimm statt der an den angegebenen Stellen gemuthmassten Zusammensetzung blosse Ableitungsbuchstaben annehmen, *veitva* (wie *vilva*, ich raube) und dann in *veitvôds* erweitert, so dass daneben Abkunft aus *vitan*, wissen, ursprünglich *vidêre*, sehen, bestände. Benfey sagt (Wurzellexikon 2, 60), dass das gothische reduplicirte *veit-vôdjan*, zeugen, wahrscheinlich zum gothischen *hvôtjan*, schelten, und zum litauischen *waitoju*, klagen, ächzen, gehöre, die er unter altindischem *hvâ-g-âmi*, ich rufe, aufführt, dessen Wurzel er *hu* nennt, wir aber lieber als *hav* angeben würden, wie sie zum Beispiel in den wedischen *hávatai*, er ruft, *hávâmahai*, wir

rufen, *hâvantai*, sie rufen; *hâva-*, n. Ruf, vorliegt. Von der Gabelentz und Loebe (im gothischen Glossar, Seite 198 u. 199) stellen ein **vôds* auf ohne weitere Bedeutungsangabe, vergleichen damit ein nicht weiter erklärtes und nichts erklärendes angelsächsisches *vaduuta* und fragen dann: oder ist *veitvôds* eine Bildung von einem Verbum *veitvjan* (dann doch wenigstens *veitvôn*, fügen wir hinzu), das etwa „wissen lassen, zeigen" bedeuten und zu *veitan* gehören würde; unter jenem *vôds* ist dann *veit-vôds*, Zeuge, aufgeführt, das wegen seines ersten Theiles auch unter **veitan*, sehen, dem wir unter anderem auch *vitan*, wissen, untergeordnet finden, eingereiht ist, hier jedoch ohne irgend welche weitere Erklärung. Auch Schulze (in seinem gothischen Glossar, Seite 424) nennt *veitvôds* kurz unter **veitan*, sehen, bringt es dann aber erst mit seinem Zubehör unter einem **vôds*, -gänger? und fügt zu *veitvôds*, Zeuge, die erklärenden Worte „qui testatum it", offenbar nach Jakob Grimm, Diefenbach (vergleichendes Wörterbuch der gothischen Sprache 1, Seite 217. 219. 222) bespricht die früheren Erklärungen, ohne sie irgendwie fruchtbar zu erweitern, wie denn seine Ueberfülle überall mehr bedrängt, als wirklich fördert. Massmann (Wörterbuch Seite 758) stellt *veit-vôds* unter *veitan*, sehen, und führt den Schlusstheil *vôds* (Seite 761) ohne weitere Bemerkung unter *vôps*, gut, angenehm, süss, auf, was doch gewiss keiner billigen kann. Stamm (Seite 468), der doch im Ganzen recht besonnen verfährt, giebt an alfabetischer Stelle ein **vôds*, Gänger, der geht, und ohne irgend darauf zu verweisen, unser *veit-vôds*, Zeuge; wo auch diesem die Buchstabenfolge seinen Platz anweist.

Alle diese verschiedenen Erklärungsversuche als wirklich ganz und gar unsicher umhertappende und auch völlig missrathene noch ausführlicher darlegen zu wollen, darf da als durchaus überflüssig gelten, wo es sich um den ganz bestimmt vorgezeichneten Weg gründlicher Worterklärung handelt. Von unserm *veitvôds*, Zeuge, das das griechische *μάρτυς* ausschliesslich übersetzt, begegnet am Gewöhnlichsten der Pluralgenetiv *veitvôdê*, ausserdem der Singularaccusativ *veitvôd* Korinther 2, 1, 23; dann der Nominativ in der Zusammensetzung *galiuga-veitvôds*, falscher Zeuge, *ψευδόμαρτυς*, Markus 10, 19 und Lukas 18, 20, und noch, was besonders zu beachten ist, der

Pluralnominativ *galiuga-veitvôds* Korinther 1, 15, 15. Von Ableitungen nennen wir zunächst das von allen hier zu besprechenden Formen überhaupt am häufigsten vorkommende Verbum *veitvôdjan*, zeugen, Zeugniss ablegen, μαρτυρεῖν, μαρτύρεσθαι, neben dem auch *miþ-veitvôdjan*, mit zeugen, συμμαρτυρεῖν, Römer 9, 1 vorkömmt und an das sich auch das weibliche Abstract *veitvôdeini-*, Zeugniss, unmittelbar anschliesst, das nur im sechsten Bruchstück der Johanneserklärung vorkömmt, im Nominativ *veitvôdeins*. Ausserdem begegnet noch mehrfach das auch aus *veitvôds* unmittelbar gebildete weiblichgeschlechtige *veitvôdiþa* (*veitvôdida* geschrieben Johannes 3, 32, welche Stelle nur im vierten Bruchstück der Johanneserklärung aufbewahrt ist), Zeugniss, μαρτυρία, μαρτύριον, das deutlich das Suffix *(i)þa* enthält, mittels dessen im Gothischen sehr viele Abstracta aus Adjectiven gebildet wurden, wie *diupiþa*, Tiefe, von *diupa-*, tief, *hauhiþa*, Höhe, von *hauha-*, hoch, und zum Beispiel das gewöhnlich ganz irrig aufgefasste *afgrundiþa*, Grundlosigkeit, Abgrund, von einem muthmasslichen *afgrundja-*, grundlos. Noch schliesst sich unmittelbar an *veitvôds* das weibliche *veitvôdein-*, Zeugniss, μαρτυρία, μαρτύριον, das mehrere Male im singularen Nominativ und Timotheus 1, 2, 6 im Accusativ *veitvôdein* auftritt, welche letztere Form an und für sich auch der obengenannten Grundform *veitvôdeini-* würde zugewiesen werden können. Die letzte hier zu nennende Form findet sich Timotheus 2, 2, 2 in der Stelle *þôei hausidês at mis þairh managa veitvôdja vaurda guþs* dem griechischen ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων gegenüber, wornach *guþs*, Gottes, ein offenbarer Zusatz des Gothen ist und μαρτύρων, Zeugen, etwas ungenau wieder gegeben ist durch *veitvôdja vaurda*. Schulze fasst das als Zusammensetzung und ebenso Massmann im Text (Seite 560), nicht im Wörterbuch, wo er (Seite 759 und 757) ohne genauere Angabe schreibt *veitvôdja vaurda*, Zeugniss. Als Zusammensetzung würde vielmehr *veitvôdi-vaurda* stehen; offenbar ist *veitvôdja-* eine adjectivische Bildung durch Suffix *ja*, wie zum Beispiel *alêvja-* (von *alêva-*, n. Oel), das mit *fairgunja-*, Berg, verbunden Markus 11, 1 für τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν steht und ganz ähnlich Lukas 19, 29, wo wir lieber zusammengesetzt „Oelberg" gebrauchen, ganz wie wir für jene adjectivische Verbindung

veitvôdja vaurda („zeugische Worte") auch lieber „Zeugenworte" sagen würden.

Rücksichtlich der Grundform des Wortes *veitvôds*, Zeuge, das aus der Menge der angegebenen Bildungen, die den Kreis der näher hiehergehörigen Formen im Gothischen erschöpfen, als einfachste und zugleich allen übrigen wirklich zu Grunde liegende Form deutlich genug heraustritt, ist von besonderer Bedeutung der vorhin schon genannte Pluralnominativ *-veitvôds* Korinther 1, 15, 15. Alle übrigen vorkommenden Casusformen würden nämlich eine Grundform *veitvôda-*, zu der aber der Plural *veitvôdôs* lauten müsste, oder auch *veitvôdi-* erlauben, welches letztere dann den Pluralnominativ *veitvôdeis* verlangen würde. Nun aber ist eine etwaige Verkürzung jenes pluralen *veitvôds* aus *veitvôdeis* oder *veitvôdôs* anzunehmen durchaus kein Grund vorhanden. Vielmehr fiel darin ohne Zweifel vor dem *s* nur ein kurzer Vocal ab und zwar nur das alte *a*, das eben mit dem Zischlaut als *as* das alte Pluralnominativzeichen bildet, wie wir es im Altindischen zum Beispiel haben in *nâvas*, Schiffe (Grundform *nâv-*, *nâv-*), *pitáras*, Väter (Grundform *pitár-*), *bhárantas*, tragende (Grundform *bhárant-*), oder als ες in den der Reihe nach entsprechenden griechischen νῆες, alt νῆϝες, πατέρες, φέροντες. Es ergiebt sich also als Grundform unseres Wortes ganz deutlich ein consonantisch auslautendes *veitvôd-*, ganz ähnlich wie consonantisch auslautende Grundformen und zwar ebenfalls solche auf *d* auch vorliegen bei den substantivisch gebrauchten Participien auf *and* und *ônd*, von denen als Pluralnominative zum Beispiel vorkommen *bi-sitands*, die Herumwohnenden, Lukas 1, 58 (als Accusativ Lukas 7, 17 und Markus 1, 28), *fijands*, Feinde, Matthäus 10, 36; Lukas 19, 43 (dafür *fiands* Nehemia 6, 16), und *frijônds*, Freunde, Johannes 15, 14 (als Accusativ häufiger). Dahin gehören nun aber auch noch *mênôþs*, Monat, mit dem Pluralaccusativ *mênôþs* (Lukas 1, 24 und 56) und also der Grundform *menôþ-*, und ebenso *bajôþs*, beide, Lukas 5, 38 und Epheser 2, 18 mit der gleichfalls sicher anzusetzenden Grundform *bajôþ-*. Von weiter hiehergehörigen Formen ist besonders noch zu nennen *reik-*, Oberster, Herrscher, mit dem kurzen Pluralnominativ *reiks* Johannes 7, 26 und Römer 13, 3, namentlich wegen seiner genauen Uebereinstimmung mit dem auch consonantisch ausgehenden lateinischen

rêg-, König, und dem ihm genau entsprechenden altindischen *râj-*, König, Herrscher, das noch mehrfach in Zusammensetzungen wie *sam-râj-*, Gesammtherrscher, als Vertreter des gewöhnlichen volleren *râjan-*, König, vorkömmt. Wahrscheinlich gehört zu diesen consonantisch ausgehenden Grundformen auch noch das Wort *guþ*, Gott, wegen seines eigenthümlich kurzen Genetivs *guþs*, obwohl allerdings das oben aufgestellte *reik-*, Oberster, Herrscher, als Genetiv noch *reikis* Matthäus 9, 23 und nicht etwa dem *guþs* ähnlich *reiks* bildet. Es kann demnach nicht wohl mehr bezweifelt werden, dass das Gothische auch ausser den bekannten auf *r*, wie *bróþar-*, Bruder, *svistar-*, Schwester, und *n*, wie *guman-*, Mann, *ahman-*, Geist, *augan-*, Auge, *vatan-*, Wasser, noch einige andere wegen ihrer Vereinzelung ganz besonders beachtenswerthe consonantisch auslautende Grundformen enthält, und ich hatte nicht nöthig in dem Aufsatz über das Wort *Hirsch* (Band 1, Seite 197 und 198) als gothische Grundform entweder *hairuta-* oder *hairut-* anzusetzen, da alle Wahrscheinlichkeit allein für die letztere ist.

Ist nun somit die Grundform des in Frage stehenden Wortes als *veitvôd-* festgestellt, so können wir schon mit grösserer Sicherheit zu seiner weiteren Erklärung vorrücken. Es ist oben bemerkt worden, dass Mehrere *veitvôd-* für ein zusammengesetztes Wort gehalten haben, keiner aber hat sich bestimmt genug darüber ausgesprochen. Jakob Grimm hat zuerst in dem Schlusstheil *vôd* einen „Gehenden" vermuthet und übersetzt *veitvôdjan* (Grammatik 2, Seite 10) fragend „ire in testimonium, procedere testatum", scheint also in dem *veit* schon die Bedeutung „Zeugniss, zeugen" zu finden. Weder er aber noch irgend ein anderer Erklärer hat über diesen ersten Theil der vermutheten Zusammensetzung irgend etwas Genaueres angegeben; soll es etwa ein Substantiv sein, dass es dann für *veita-* stände, oder soll es für eine verkürzte Verbalform gelten, welche letztere Auffassung doch in der gothischen Sprache, so weit wir sie kennen, durchaus keine weitere Unterstützung würde finden können.

Es ist nach allem, was der Fortschritt der Sprachwissenschaft insbesondere auf deutschem Gebiet bis jetzt über eine Bildung wie *veitvôd-* zu urtheilen gestattet, durchaus unwahrscheinlich, dass hier eine Zusammensetzung vorliegt oder dass

wir hier ein aus zwei an und für sich selbstständigen Wörtern neugebildetes vor uns haben. Ist aber *veitvôd-* ein abgeleitetes, ein durch bestimmte auch sonst in näherer oder fernerer Verwandtschaft noch nachweisliche Suffixe gebildetes, so ist nicht wohl zu verkennen, dass der suffixale Theil mit dem *v* beginnen muss, und es führt uns dann ziemlich deutlich der Kern des Worts *veit* auf die weit verbreitete Wurzel *vid*, sehen, an die auch noch manches andere Gothische sich anschliesst, wie *fair-veitjan*, blicken, betrachten, und namentlich *vitan*, wissen; dass aber daher sehr wohl der Zeuge benannt sein konnte, zeigt ja unter anderem auch deutlich das griechische μάρτυς, dem wir oben *veitvôd-* regelmässig übersetzend gegenüberstehen sahen, das sich an das altindische *smarâmi*, ich erinnre mich, ich gedenke, und *smara-*, m. Erinnerung, anschliesst. Was nun aber jene eigenthümliche Suffixform *vôd* anbetrifft, so bietet dafür das Gothische keine und dann auch ebensowenig irgend eine andere deutsche Sprache eine ausreichende Erklärung, wie ja überhaupt im Gothischen noch so vieles Uralterthümliche als ganz vereinzeltes Ueberbleibsel da steht. Im Altindischen ist gar nicht ungewöhnlich ein sogenanntes primäres, das heisst nicht an bereits fertige Wörter sondern an unentwickelte Wurzelformen unmittelbar antretendes Suffix *van*, mit dessen Anfügung ungefähr die Bedeutung des activen Präsensparticips mit irgendwelcher nicht sogleich bestimmt anzugebenden Bedeutungsbesonderheit verbunden ist. Wir haben es zum Beispiel in *dhana-dâvan-*, Reichthum gebend, *raghu-pâtvan-* schnell fliegend, *vi-bhâvan-*, strahlend, *pîvan-*, fett, gross, und sonst. Benfey, der fast der einzige ist, der sich mit den nun einmal früh aufgestellten Suffixverzeichnissen nie genügen liess, sondern immer bemüht war die Entwicklung der einzelnen weiter zu verfolgen und der zu ihrer tieferen Durchforschung ohne Zweifel die beachtenswerthesten Beiträge geliefert hat, sagt Seite 171 seiner vollständigen Grammatik „*van* ist zunächst aus *vant* (*vat*) abgestumpft" und erweist diess vorläufig genügend durch das Nebeneinanderliegen von Formen wie *árvan-* und *árvat-* (*árvant-*), Renner, Rennpferd, Ross, *ŕkvan-* und *ŕkvat-* (*ŕkvant-*), lobpreisend, jubelnd, und dann noch durch den wedischen Comparativ *bhûri-dâvattara-*, freigebiger, eigentlich „vielgebender" neben *bhûri-dâvan-*, vielgebend. Dass nun aber mit diesem alten und,

wenn auch meist in äusserlich beeinträchtigter Form; sehr verbreiteten Suffix *vant* jenes gothische *vôd* durchaus übereinstimmt, ist nicht wohl zu bezweifeln. Der Ausfall des Nasals ist überaus häufig in ähnlichen Suffixformen, wie er sich denn im Altindischen auch zeigt in dem schon oben genannten *bhûri-dâvat-tara-* (für *-dâvanttara-*) freigebiger, im Instrumental *rîkvatâ* von dem vorhin auch genannten *rîkvan-*, lobpreisend, jubelnd, und wie er vorliegt in den meisten Casusformen des präsentischen Particips, wie von *bhárant-*, tragend (Instrumental *bháratâ*, Dativ *bháratai*, Genetiv *bháratas*, Locativ *bhárati*, Pluralgenetiv *bháratâm*, Pluralaccusativ *bháratas*), in denselben Casus von *mahát-*, gross, das auch eine alte Participform ist, wie dem Instrumental *mahatâ*, dem Locativ *mahati*, und namentlich auch in mehreren Formen des activen Perfectparticips, dessen ursprüngliche Suffixform auch *vant* lautete, wie denn zum Beispiel *tutudvánt-*, einer der geschlagen hat, den Plurallocativ *tutudvátsu*, den Pluralinstrumental *tutudvádbhis* bildet und mehrere Casus dann auch noch mit weiterer Verkürzung, wie den Instrumental *tutudúshâ*, den Dativ *tutudúshai*, den Pluralgenetiv *tutudúshâm*. Wie nun aber das als Beispiel gewählte *tutudvánt* zum Beispiel den Nominativ *tutudvân*, den Accusativ *tutudvânsam*, den Pluralnominativ *tutudvânsas* bildet und ganz ähnlich das vorhin genannte *mahánt-*, gross, den Nominativ *mahân*, den Accusativ *mahântam* und den Pluralnominativ *mahântas*, so finden wir auch in der Suffixgestalt des gothischen *veitvôd-* langen Vocal (gothisches *ô* aber steht für altes *â*), was um so weniger auffallen kann, als hier der ausgestossene Nasal zur Vocaldehnung leicht noch besondere Veranlassung geben konnte. Diese Verlängerung des Vocals zeigen im Griechischen auch die Nominative der den oben genannten Perfectparticipen entsprechenden Bildungen, wie τετυφώς (für τετυφϝόντς), geschlagen habend, neben zum Beispiel dem Genetiv τετυφότος, worin der alte Nasal spurlos ausfiel. Dem alten *t* aber steht das gothische *d* in *veitvôd* gegenüber ganz wie zum Beispiel in *fadar-*, Vater, neben altindischem *pitár-* oder wie in allen Präsensparticipen auf *and* wie *bairand-*, tragend, neben dem entsprechenden altindischen *bhárant-*, griechischen φέροντ-, lateinischen *ferent-*, und sonst oft. Es bedeutet demnach *veitvôd-* zunächst gar nichts weiter, als „wissend", ganz wie das griechische ἴδμων (alt ϝιδμων), kundig, erfahren,

oder *εἰδήμων* (alt *Fειδήμων*), wissend, kundig, erfahren, deren *ἰδ, Fιδ* oder *εἰδ, Fειδ* ja auch genau mit dem gothischen *vit* oder *veit* übereinstimmt. Vielleicht besteht hier auch noch ein tieferer Zusammenhang der Suffixe, da das griechische *μον* genau mit dem altindischen *man* übereinstimmt, dieses letztere aber höchst wahrscheinlich auch aus einem volleren *mant* verstümmelt ist (Benfey Seite 167); die Formen *mant* und *vant* aber stimmen als secundäre oder weiterbildende Suffixe, als welche sie sehr gebräuchlich sind, in ihrer Verwendung so genau überein (Benfey Seite 239), dass an ihrer wirklich völligen und daher auch äusseren Uebereinstimmung kaum zu zweifeln ist. Noch ist hier zu bemerken, dass Benfey (Seite 171) für die vollere Form des bei *veitvôd* in Frage kommenden alten Suffixes *vant* ein *tvant* hält, welche Ansicht namentlich dadurch gestützt wird, dass wir im Altindischen statt der Form *van* nach kurzen Vocalen wirklich sehr häufig *tvan* finden, worin die rein lautliche Einschiebung eines *t* anzunehmen durchaus grundlos sein würde; so findet sich *i-tvan-*, gehend, *abhí-tvan-* (aus *abhí-i-tvan-*), anstürmend, *á-pra-yu-tvan-*, achtsam, *kŕ-tvan*, thätig, rührig, und anderes. Von diesem vollen *tvant* aber haben wir möglicher Weise noch ein Abbild im lateinischen *cus-tôd-*, Bewahrer, Hüter, das sich übrigens eng an das griechische *κεύθειν*, bergen, verbergen, anschliesst. Nach dem Bemerkten halten wir mit Benfey für ursprünglich identisch mit jenem *tvan* auch das *tman* im altindischen *â-tmán-*, m. Hauch, Seele, das Selbst, mit dem vielleicht das griechische *ἦτορ-* (aus *ἦτFορ? ἦτFον?* wie zum Beispiel *ὕδωρ*, Wasser, zunächst für *ὕδων* steht und dem gothischen *vatô* genau entspricht, das den altauslautenden Nasal einbüsste), Leben, Herz, Geist, übereinstimmt. Bildungen mit *tva* und *tma* gehen auch sonst neben einander her, wie denn zum Beispiel das gothische *mai-þma-*, m. Geschenk, offenbar dem lateinischen *mû-tuus*, alt *moi-tuos* (für *moi-tvo-*), geliehen, geborgt, genau entspricht und das griechische *πορ-θμό-* (für *πορ-τμό-* durch aspirirenden Einfluss des *μ*), Ueberfahrtsort, Meerenge, gewiss nicht verschieden ist vom lateinischen *por-tu-*, Hafen. Die letztere Suffixform *tu* ist ohne Zweifel nur eine Verkürzung des alten volleren *tva;* damit darf man vergleichen, dass im Gothischen neben *ska-du-*, m. Schatten, aus dem nahzugehörigen *ufar-ska-dvjan*, überschatten, auch noch

ein altes *dva* deutlich hervorblickt. Die gothischen Suffixe *þu* und *dva* aber sind nur Abbilder der alten *tu* und *tva* mit der eben schon angeführten gar nicht ungewöhnlichen Vertretung eines alten *t* durch gothisches *d*.

(Die obige Abhandlung, die bereits im Anfang Mai 1861 niedergeschrieben wurde, mochte immerhin noch bestehen bleiben neben der jüngeren des Herrn Doctor Bühler, wie sie oben Seite 341 und 342 gedruckt steht, in der im Grunde gar nicht abweichend die unmittelbare Zusammengehörigkeit des gothischen *veitvôd-* mit der griechischen Participform *εἰδότ-*, wissend, ausgesprochen ist, wie es auch von mir im zweiten Bande meiner vergleichenden Grammatik (Seite 225) geschehen ist).

Parallele.

I.

De mure, rana et milvo. Aesop Nevelet 249. Korai 245 Furia 307. Dositheus 12.

Romulus Stainhöwel 1, 3. Romul. Divionens. 1, 3. Romul. Nil. n. 4 p. 3. Vincent. spec. hist. 3, 2. Neckam 6. Nic. Perg., Dial. creatur. 107. Bromyard P. 13, 37. Libro de los enxemplos 301.

Anonymus Nevel. 3. Boner 6. Fabulae rhythmicae bei Wright, stories 1, 3 p. 138. Ysopet I. 3 (Rob. fab. inéd. 1, 259.) Ysopet II. 6 (Rob. fab. inéd. 1, 261. Esopet Clignelt 3 p. 18. Marie de France 3. II. p. 68. Roquef. Libro de los gatos 18. B. Waldis 1, 3. Pant. Candid. 3. Luther Fab. 3. Erasm. Alberus 2. Hans Sachs 1, 5, 486. Rollenhagen, Froschmeusler 2, 6, 3.

Archipresbyter de Hita copl. 397. Ysopo. Madr. 1644. 1, 3. p. 50. Esopo por Don Antonio de Arfe y Villafañe. Sevilla 1714. fabula 3 p. 22. La Fontaine 4, 11.

Dschelaleddin Rumi, Mesnewi VI, 65 p. 328. u. VI, 69 p. 360.

K. Gödeke.

Ueber die Sprache der Lycier.

Von

Friedrich Müller.

In dem XVII. Bande der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft findet sich ein Aufsatz von O. Blau abgedruckt, der sich mit der Frage über die Lesung und Erklärung der lycischen Inschriften beschäftigt. Bekanntlich hat früher Lassen dieselbe Frage im X. Bande derselben Zeitschrift einer umfassenden Untersuchung unterzogen und es versucht das Lycische aus dem indogermanischen Sprachschatze zu deuten. — Inwiefern man auf seine Deutungen und Resultate sich verlassen könne, habe ich im III. Bande der Beiträge von Kuhn und Schleicher in kurzen Worten anzudeuten versucht. — Ich habe dort am Ende des erwähnten kurzen Aufsatzes die Bemerkung hingeworfen, dass das Lycische, *falls es indogermanisch ist*, nur jener Gruppe beigezählt werden könnte, als deren Repräsentant man das Albanesische anzusehen hat. — Blau versucht nun wirklich, in der oben erwähnten Abhandlung, — ohne vielleicht meine Worte gelesen zu haben, den Beweis zu führen, dass das Lycische zunächst mit der Sprache der Albanesen verwandt sei, dass man also die lycischen Inschriften aus dem Albanesischen erklären müsse.

Um die betreffende Frage schärfer fassen und ein Verständniss auch dem mit diesen Dingen nicht ganz vertrauten Leser ermöglichen zu können, will ich allen gelehrten Apparat so viel als möglich vermeiden und die Sache mehr vom allgemein sprachwissenschaftlichen Standpunkte betrachten. — Das Albanesische selbst, das zur Erklärung des Lycischen herbeigezogen wird, gilt Blau für eine *ächt indogermanische* und speciell *erani-*

sche Sprache. — Diese Behauptung wird von ihm zunächst durch Vergleichung albanesischer Formen mit indogermanischen und dann weiter durch Nachweis einiger dem eranischen Sprachkreise eigenthümlicher Lautgesetze im Albanesischen erhärtet [1].

Was nun die Erklärung der lycischen Inschriften (von denen Blau sich vorläufig nur auf die bilinguis von Antiphellus einlässt) selbst betrifft, so werden die einzelnen aus ihnen genommenen Formen mit albanesischen verglichen und aus ihnen gedeutet, ja ganze Wendungen Wort für Wort ins Albanesische übersetzt. — Gerade hierin liegt aber das Missliche der ganzen Blau'schen Ansicht und das Unhaltbare der von ihm gewonnenen Resultate. — Denn ist das Albanesische wirklich eine eranische Sprache und wird dasselbe auch für das Lycische angenommen, so müssen wir offenbar beide in derselben Sprachperiode zur Vergleichung herbeiziehen (d. h. wir müssen die Sprach-Chronologie einhalten), dürfen aber keineswegs bei *Erklärung* einer auf *alter Stufe* stehenden Sprache ein ganz *junges* Idiom, besonders *wenn ältere Schwestern vorhanden sind*, zur Anwendung bringen.

Wenn nun das Lycische wirklich eranisch ist, so dürfen wir auf das ganz junge, obendrein mit fremden Elementen be-

---

1) Auf S. 653 vergleicht Blau eine Reihe albanesischer Worte mit indogermanischen, von denen manche frappant zusammenstimmen, andere wieder ziemlich gewichtige Bedenken erregen. So ist der Vergleich von *γjούχε* Zunge mit altind. ǵihvâ gewiss nicht richtig, da sich die albanesische Form, nach dem später vermeintlich erwiesenen eranischen Charakter des Albanesischen an altbaktr. hizva anschliessen müsste; *γιούχε* ist wahrscheinlich nichts anders als griechisch *γλωχίς*; *ζὶ* schwarz = neup. سیاه armen. sĕav (nicht sĕv), *δjαϑ-τε* recht = altb. dashina sind sehr bedenklich. Ebenso kann von *ζέμερε* heisse Tageszeit = armen. amaȓn Sommer (= altb. hâma und Suffix r̆ + n wie in ζměȓn = altb. hĕma, hima) keine Rede sein. — *νούσε, ἄστε* sind offenbar dem Griechischen, *μϊὄ, οὔλx,* *ποροίτ* dem Slavischen und *γjΐστ, δελεζε, πάτε, πάς* durch das Türkische dem Neupersischen entlehnt. Zusammenstellungen wie *βέὄ* = neup. گوش *χούνδε* = osset. fünds, *bέρρε* = neup. bereh (im Pehlewî warak!), *χούϑ* Topf = armen. kovž (!) sind schwer zu begreifen. Die von Blau S. 654 beigebrachten Fälle für albanesisch d = arm. ζ altb. z = altind. h und albanes. β = altind. sv sind anscheinend wirklich schlagend; aber es sind leider *nur Worte*, die erst dann beweisende Kraft haben, wenn man aus der *Grammatik* den Beweis der Verwandtschaft jener Sprachen bereits geführt hat.

deutend versetzte Albanesische gar nicht zurückgehen, sondern wir müssen uns zunächst ans Altpersische, Altbaktrische, Armenische wenden. — Denn thun wir dies nicht, so sind wir in demselben Falle, wie wenn wir z. B. bei Erklärung der altphrygischen Inschriften, deren Idiom man als mit dem Armenischen zunächst verwandt annimmt, zum Neuarmenischen und nebenbei noch etwa zum Neupersischen unsere Zuflucht nehmen. — Dass wir aber bei solchem Verfahren mit Recht den schärfsten Tadel aller Forscher, denen strenge Methode noch etwas gilt, auf uns laden möchten, ist wohl Jedermann genug einleuchtend.

Wird nun das Lycische als eranisch angenommen, und war das Albanesische ebenfalls als eranisch erwiesen, und mit dem Lycischen in innigster Verbindung stehend vorausgesetzt, so stehen wir wieder genau auf demselben Punkte, auf dem bereits Lassen stand, und unsere Resultate müssen sich auf dieselben Einwürfe gefasst machen.

Damit nun der Leser letzterer Stichhaltigkeit begreife, will ich zu folgenden Betrachtungen übergehen.

Betrachtet man die Lage Lyciens und den Charakter seiner Denkmäler, so ist man, wenn man nach der Natur des Volkes und seiner Sprache frägt, zunächst auf zwei Völker hingewiesen, die um dasselbe wohnen: nämlich Semiten und Indogermanen. — Das Lycische kann also zunächst entweder mit den semitischen oder den indogermanischen Sprachen zusammenhängen. Jedermann wird aber, sobald er nur einigermassen aufmerksam die Inschriften und das aus ihnen gewonnene Lautsystem betrachtet hat, den Gedanken an die semitische Natur des Lycischen bald fallen lassen. — Es bleibt daher noch übrig, das Lycische als indogermanische Sprache zu untersuchen. — Ist es nun indogermanisch, so kann es nach der Verbreitung dieser Sprachgruppe entweder dem eranischen Sprachkreise beigezählt werden, oder es ist als ein Zwischenglied zwischen diesem und dem pelasgischen Sprachkreise zu betrachten. — Letztere Ansicht stellt sich aber bald als sehr problematisch heraus, wenn man bedenkt, dass das Phrygische und die anderen kleinasiatischen Sprachen indogermanischen Stammes, nach den von ihnen erhaltenen Ueberresten zu schliessen, als *ächt-eranisch* betrachtet werden müssen. Es bleibt daher

auch für das Lycische nichts anderes übrig, als es für *eranisch* anzusehen und in Bezug auf diese Sprachfamilie zu untersuchen.

Ist nun das Lycische I. eine indogermanische, II. eine eranische Sprache, so haben wir das Recht, folgende Anforderungen an dasselbe zu stellen:

I. dass es Flexion in dem Umfange, wie die ihm gleichzeitigen indogermanischen Sprachen zeige.

II. dass es an den lautlichen Eigenthümlichkeiten der eranischen Sprachen Theil nehme.

Was den ersteren Punkt betrifft, so können wir von einer Flexion in der Art wie sie in den gleichzeitigen indogermanischen Sprachen auftritt, nichts entdecken. Denn eine Form *πρηνωφο* als accus. singul. wahrscheinlich neutr. entbehrt jedes Zeichens dieses Casus, was weder dem Altpersischen noch dem Altbaktrischen abgeht. — Dasselbe gilt von *τε δε εμε* nom. sing. welches wohl als *τεδε-εμε* abzutheilen ist. Das zweite Glied des Wortes *εμε* mag mit dem *μετε* wurzelhaft zusammenhängen. Später begegnen wir demselben Worte als Dat. plur., mithin ohne alles Casus- und Numeruszeichen. Gleicher Weise fehlt dem Worte *λαδε* Dat. sing. fem. jedes Casuszeichen. Das schliessende lange o in *πρηναφατω* = *ἠργάσατο* erregt gewichtige Bedenken und ist durch keine Parallele aus irgend einer der indogermanischen Sprachen zu rechtfertigen.

Was nun den zweiten Punkt, nämlich das Antheilnehmen an den lautlichen Eigenthümlichkeiten der eranischen Sprachen anlangt, so können wir davon im Lycischen nichts entdecken. Denn jenes ächt-eranische Lautgesetz, nach welchem altes s im Anlaute und im Inlaute von Vocalen in h übergeht, finden wir durch Formen wie *σαβασεμρε, σεβε, ρωσαω* (Xanthus N. O.) verletzt. — Dass aber s hier dentaler, nicht etwa auch palataler Natur ist (wie im Ossetischen) beweist unter anderm die Form *σβερτε*, die im letzteren Falle nicht also, sondern nach eranischen Lautgesetzen *σπερτε* lauten müsste. Die Form *σβερτε* ist auch deswegen merkwürdig, weil sie zeigt, dass im Lycischen altindogermanisches sv nicht wie in den eranischen Sprachen zu geschehen pflegt, in q̃, oder hv (wie altb. hvarĕ = alt-ind. svar) übergegangen, sondern als solches stehen geblieben ist; mithin uns gegründeten Anlass gibt, an der eranischen Natur des Lycischen zu zweifeln.

Eine merkwürdige Form, die in den Inschriften (so Xanthus-N. W. 29 und 30) vorkommt, ist der Name des obersten Gottes der Erânier *αϑρεμεζ* = altbaktrisch ahurô mazdâo, gewiss dem letzteren entlehnt. — Aber sie steht demselben gegenüber schon auf einer viel späteren Stufe, insofern als die Endung an ihm abgefallen erscheint. Daraus können wir wohl den Schluss ziehen, dass das Lycische nicht dasselbe Gefühl für Flexion wie das Altpersische hatte und ferner gewiss nicht eines Stammes mit demselben war, da es dann, gleich dem Griechischen dem Indischen gegenüber, doch wohl die Casus- und Themaendung gewahrt hätte.

Doch es könnte Jemand einwenden, dass das Lycische den persischen Sprachen in der Entwicklung vorausgeeilt sei und frühzeitig jene Stufe erreicht habe, auf der wir die neueren eranischen Sprachen finden. — Dies ist aber ganz und gar unwahrscheinlich. Denn ein solcher schneller Wandel der Sprache lässt auf frühzeitiges reges geistiges Leben eines Volkes, — auf eine gewisse politische Entwicklung und Cultur schliessen. — Diese müsste sonach bei den Lyciern früher und umfassender eingetreten sein als bei den Persern und Griechen, deren Sprachen noch in dieser Periode kräftig und ungebrochen dastehen. Von einer solchen frühen und umfassenden Entwicklung wissen wir aber bei den Lyciern nichts und können sie auch, durch etwaige Gründe gezwungen, nicht voraussetzen.

Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als das Lycische für nicht-eranisch anzusehen. — Dass es mit dem Albanesischen zusammenhängt, mag a priori immerhin einigen Grad von Wahrscheinlichkeit haben — müsste aber erst schärfer und genauer bewiesen werden. — Dann ist aber das Albanesische nicht als eranische Sprache zu betrachten, sondern mag als *entfernte* Verwandte der indogermanischen Sprachen gelten und vielleicht mit der Sprache der alten Dacier und noch anderen Resten eine besondere Sprachgruppe bilden.

Ein Wort

über

primitive Verba oder Wurzeln der indogermanischen Sprachen.

Von

Theodor Benfey.

Mögen auf dem Gebiete der Linguistik auch noch so viel Sprachen und Sprachstämme durch die fleissigen und eindringenden Forschungen der ausgezeichneten Linguisten, welche eine Zierde der heutigen Wissenschaft bilden, immer mehr in den Vordergrund geschoben werden, eine der belehrendsten und erhebendsten Betrachtungen wird dennoch stets die Ueberschau der Entwickelung der vollendetsten Sprachstämme, des semitischen und indogermanischen bilden und der letztere — aus Gründen, deren Auseinandersetzung hier zu weit führen würde — noch in einem bedeutend höheren Grade als der erstere.

In der Phase, in welcher wir ihn kennen, ruht das ganze — wenn man alle Sprachen welche zu ihm gehören, übersieht — in so unendlich vielen Formen ausgeprägte System desselben auf einer Anzahl von Verben und Pronominen, welche im Verhältniss zu der Fülle der daraus hervorgetretenen Entwickelungen zu einer denen gegenüber fast verschwindend kleinen Minorität herabsinken.

Es wäre aber eine gränzenlose Täuschung, wenn man in diesen Unterlagen des uns vorliegenden Systems auch die historischen Anfänge dieses Sprachstammes erblicken wollte. Diese Täuschung muss um so mehr bekämpft werden, da man selbst bedeutende Sprachforscher noch in ihr befangen sieht, und nicht

selten der Ansicht begegnet, als wären diese wenigen Unterlagen, auf welchen dies in dieser Phase des indogermanischen Sprachstammes erscheinende System ruht, in Wirklichkeit die ersten Manifestationen seines Sprechbedürfnisses gewesen. Es kann hier nicht der Ort sein gegen diese Täuschung alle die Gründe in die Schranken zu führen, welche ihre Irrigkeit erweisen. Es bedarf dazu eines besonderen Werkes und der Gegenstand ist wohl werth zusammenhängend und wo möglich erschöpfend behandelt zu werden. Hier erlaube ich mir nur zwei Momente hervorzuheben, eines der Entwicklung der uns bekannten Phase entnommen, das andre der Natur der sprachlichen Entwicklung überhaupt.

In Betreff des ersteren ist jedem Sprachforscher bekannt, dass Sprachen überhaupt, insbesondere aber die indogermanischen im Lauf ihrer Entwicklung fort und fort primitive Verba, oder solche die uns in der uns bekannten Phase für primitive gelten, eingebüsst haben. Es ist kein Grund anzunehmen, dass das was gewissermassen unter unsern Augen vorgegangen ist und noch vorgeht, nicht auch schon früher Statt gefunden habe, und wir werden dadurch zu der Annahme gedrängt, dass die Anzahl der primitiven Verba, wie sie in den ältesten fixirten Sprachen unseres Stammes viel grösser ist, als in den zuletzt fixirten oder gar deren principiellen Umgestaltungen, in der Periode, welche jener ältesten Fixirung vorherging, noch bedeutend grösser gewesen sein muss.

Wenn dies historische Moment uns nicht über das uns vorliegende System der indogermanischen Sprachen hinausführt, sondern nur dazu dient, es gewissermassen zu bereichern, so ist es ganz anders mit dem, welches wir der Natur der sprachlichen Entwicklung überhaupt zu entnehmen vermögen.

Betrachten wir den Charakter dieser primitiven Verba — die man auch, obgleich meiner Ansicht nach sehr missbräuchlich Wurzeln zu nennen pflegt — so erkennt man bald, dass sie gar nicht dazu angethan sind, den historischen Anfang einer sprachlichen Entwicklung bilden zu können.

Die Arbeiten der indogermanischen Linguisten haben die formative Entwicklung welche die uns bekannte Phase dieses Stammes beherrscht, so blos gelegt, dass wir — mag auch in manchen Einzelnheiten noch manches dunkel sein — doch im

Wesentlichen so wohl die Principien als die Anwendung derselben im Allgemeinen zu übersehen vermögen.

Die Grundlage dieser Entwicklung bilden ganz specielle Begriffsbestimmungen oder -Modificationen. Die Entwickelung ergiebt sich durch die Erhebung vom Speciellen zum Allgemeinen. Die einst ganz specielle Categorie subsumirt auch analoge Erscheinungen, geräth dadurch nicht selten oder gar gewöhnlich in Kampf mit andern neben oder vor ihr ausgeprägten Categorien und in diesem Kampf unterliegt bald die eine bald die andre derselben, verschwindet dann entweder ganz aus der Sprache oder wird in eine untergeordnete, anomale, Stellung gedrängt.

Diese Grundlage der Entwickelung scheint der Natur der Sprache so angemessen und tritt in der ganzen Geschichte und in allen Erscheinungen der indogermanischen Sprachen — auch z. B. in der Entwickelung ihres Wortschatzes — mit solcher Gewalt hervor, dass wir uns wohl berechtigt fühlen dürfen, sie als den mächtigsten Hebel zu betrachten und ihr eine Hauptstelle auch in der Entwickelung der primitiven Verba oder sogenannten Wurzeln zuzusprechen.

Diese Verba verhalten sich aber zu der materiellen Seite des Sprachschatzes fast genau ebenso wie die allgemeineren grammatischen Categorien zu der formativen.

Haben sich diese allgemeineren Categorien erst im Lauf der Zeit aus sehr speciellen Bestimmungen der Begriffsmodificationen hervorgebildet und fixirt, so hält uns kein Grund ab, dieselbe Entwickelung auch für die Verba oder Wurzeln anzunehmen und in ihnen das Resultat von Generalisirungen specieller Bezeichnungen der Sprechobjecte anzuerkennen, mit andern Worten nicht in ihnen die Grundlage der indogermanischen Sprachentwickelung zu sehen, sondern das Resultat einer Phase derselben, welche der uns bekannten vorausgegangen ist.

Ob es jemals gelingen wird, den Charakter dieser vorausgegangenen Phase eben so genau zu bestimmen als den der zunächst folgenden — die wir ohne weiteres nach ihrem Hauptcharakteristikum die *verbale* nennen dürfen — ist natürlich sehr zweifelhaft und zwar um so mehr, da man in einem wissenschaftlichen Sinn ihrer bis jetzt kaum auch nur gedacht hat. Allein dehnen wir sie rückwärts bis zum Anfang der Sprache

aus, so dürfen wir als ihre Hauptthätigkeit und Entwickelung betrachten 1. die Bezeichnung von Sprechobjecten durch Wörter — denn das dürfen wir wohl als ein Axiom der Sprachwissenschaft hinstellen, dass die Sprache mit Wörtern und nicht mit sogenannten Wurzeln beginnt — 2. die Abstraction, durch welche in ähnlicher Weise wie in der späteren Phase die grammatischen Formen, aus den als Bezeichnungen der Sprechobjecte mehr oder weniger vereinzelt dastehenden Wörtern generellere hervortreten und den Charakter von Verben im Sinn der späteren Periode annehmen.

Beide Thätigkeiten nöthigen natürlich noch viel grössere Zeiträume für ihre Entwickelung anzunehmen, als zur Erklärung der uns bekannten verbalen Phase vorauszusetzen sind. Allein gegen deren Voraussetzung wird sich am wenigsten der Sprachforscher sträuben, der tiefer in die indogermanischen und semitischen Sprachen eingedrungen ist. Denn die Phasen in denen uns diese entgegentreten, erklären sich nur durch Annahme vieler vorhergegangener Entwickelungen, deren Vollendung sicherlich lange Zeiträume in Anspruch nahm.

Gegen das Ende jener, der uns bekannten vorausgegangenen, Phase des Grundstocks der indogermanischen Sprache hatte sich das Princip des verbalen Systems im sprachlichen Bewusstsein mit der ganzen Gewalt, welche systematischen Sprachentwickelungen eigen ist, fixirt. Als Folge davon musste was ihm widerstrebte entweder ganz weichen, oder sich eine Umgestaltung in Sinn und Form des zur Geltung gekommenen Systems gefallen lassen.

Während früher die einzelnen Sprechobjecte ihre Bezeichnung unter dem Eindruck der verschiedenartigsten sprachlichen Motive empfangen haben mochten und die Verschiedenheit oder Verwandtschaft der zur Bezeichnung verwendeten Wörter aus Anschauungen hervorgegangen sein mochten, die dem Charakter der folgenden Phase, wenn gleich sie ihn vorbereiteten, doch im Wesentlichen fern standen, so machte sich nun, nachdem die Sprache zu generelleren Abstractionen gelangt war, das Gesetz geltend, welches die uns bekannte Phase beherrscht, nämlich dass jedes Wort eine verbale Ableitung sein müsse. Bis dieses Gesetz seine Herrschaft fast über die ganze Sprache ausdehnte, mögen viele Jahrhunderte vergangen sein. Denn

die Verdrängung der alten vorausgegangenen und widerstrebenden Bildungen konnte nur langsam geschehen, nur dadurch, dass sie, weil sie nicht mehr in das nun immer mächtiger hervortretende System passten, unverständlich wurden und dadurch zur Bildung von Wörtern nach dem neuen System nöthigten, vor denen sie dann, da sie Ersatz gefunden hatten, verschwanden. Es ist diess ein Vorgang, der Aehnlichkeit hat mit der Verdrängung alter einfacher Wörter, die theils in der That unverständlich geworden sind, theils aber nur Neigungen oder Launen weichen müssen, durch zusammengesetzte Neubildungen, wie sie vielfach grade in unserm Jahrhundert im Deutschen vorkommt.

Manche der Wörter, welche in der früheren Periode geherrscht hatten, mögen sich auch in die folgende hinüber gerettet haben. Wahrscheinlich gehören dahin die Pronomina und vielleicht auch sonst noch eins und das andre von den Wörtern, die sich gegen jede verbale Derivation sträuben. Alle aber mit Ausnahme der Pronomina haben sich dem neuen System insofern fügen müssen, als sie äusserlich ganz die Gestalt von Verbalderivaten angenommen haben.

Schliesslich will ich noch bemerken, dass dieser Uebergang aus einer früheren Phase in die verbale, wie wir ihn für die indogermanischen Sprachen annehmen, die grösste Aehnlichkeit hat, mit dem für die semitischen Sprachen anzunehmenden Uebergang aus einer früheren Phase in die triliterale. Wie bei dem indogermanischen Grundstock, welcher diese Phase entwickelte, das Gefühl vorherrschend ward, dass jedes Wort einen verbalen Halt haben müsse, so bei dem semitischen Grundstock, welcher die Triliteralität zum Gesetz erhob, das Gefühl der lautlichen Mangelhaftigkeit, so bald nicht drei Consonanten die Träger des Begriffs sind. Auch hier hat diese neue Phase fast unwiderstehlich die ganze Sprache durchdrungen und die wenigen Formen, welche noch einen älteren Zustand verrathen, haben sich dem herrschenden Systeme anbequemen müssen.

Lateinische Etymologien.

Von

Professor Dr. Bühler.

1. Uxor.

Bei der grossen Uebereinstimmung, die sich bei den verschiedenen Völkern des indogermanischen Stammes, in Bezug auf die Heirathsgebräuche, und die Benennungen der Familienmitglieder findet, ist es auffällig, dass, bis jetzt wenigstens, kein einziges Wort für Ehegemahl, das mehreren Sprachen gemeinsam wäre, nachgewiesen ist. Vielleicht gelingt es mir die Lücke auszufüllen.

Der bedeutsamste Act in der Hochzeitsceremonie, der bei allen alten indogermanischen Völkern die Legitimität der Ehe bedingt, ist die feierliche domiductio. Der Inder drückt den Begriff „heirathen, eine vollgültige Ehe schliessen" durch vah, vivah oder parivah, der Grieche durch γυναῖκα ἄγειν, der Römer durch uxorem *ducere* aus. Im Sanskrit bezeichnet deshalb das Wort ûḍhâ, wörtlich die „heimgeführte", die dharmapatnî, „die legitime Gattin", und im Gegensatze dazu dient anûḍhâ, „nicht heimgeleitet", nicht bloss zur Bezeichnung eines unverheiratheten Frauenzimmers, sondern auch emphatisch, der „Concubine" [1]).

Begrifflich entspricht das lateinische uxor genau dem Sanskrit, da die „sponsa", „uxor" wird, statim atque ducta est, quamvis nondum in cubiculum mariti venerit. Bekanntlich ist

1) Vergl. das Petersburger Lexikon unter den beiden Wörtern. Es ist indess zu bemerken, dass anûḍhâ in der dort citirten Stelle des Sâhitya darpana *Concubine* bedeutet.

das Wort schon von Pott und nach ihm von Ebel [1]) auf die Wurzel vah zurückgeführt, und als Bildung durch affix tor erklärt.

Wie mir scheint, ist es aber mit der Sanskritform ûḍhâ ursprünglich identisch. Uḍhâ ist das Participium Perf. Passivi von vah und steht für uh + tâ oder noch älter ugh + tâ. Lautlich würde demselben ein lateinisches *ucta genau entsprechen. Für dieses konnte jedoch nach Analogie von fixus, amplexus, nixus, fluxus, vexo etc. auch *uxa eintreten. Die letztere Form betrachte ich als die Grundform von uxor und zerlege dasselbe in uxa + or. Hiefür lässt sich die Analogie von albor = albo + or, nigror = nigro + or u. a. m. beibringen. Das Affix „or" hat im Lateinischen meist Abstractbedeutung und uxor würde desshalb etymologisch „Frauenstand" bedeuten, woraus mit der nicht ungewöhnlichen Verengung des abstracten zum concreten Begriffe die Bedeutung „Frau" wieder hervorgehen konnte.

Nimmt man diese Deutung des Wortes an, so wird man nicht blos eine Erklärung der passiven Bedeutung des Wortes und der Zusammenziehung des ve zu u, sondern auch eine der indogermanischen Urzeit angehörige Benennung „der Ehefrau" erhalten.

2. Laqueus.

Die mehrfach beliebte Zusammenstellung von laqueus und βρόχος leidet an mehr wie einer Schwierigkeit. Erstlich ist die Vertretung des „kv" durch griechisches „χ" mehr als bedenklich. Zweitens ist es zwar möglich, aber keineswegs gewiss, dass das lateinische Wort einst mit einem „v" anlautete.

Da das Sanskrit eine lautlich viel näher stehende Wurzel raç bietet, so wird man das griechische von dem lateinischen Worte trennen, und das letztere zu dem sanskritischen stellen müssen. Das Sanskrit hat raç als Verbum nicht bewahrt. Dafür finden sich aber einige deutliche Ableitungen die die Bedeutung derselben nicht zweifelhaft lassen. Diese sind:

1. raç-mi Zügel (d. i. Leit-seil), Strahl.
2. raçānâ, Strick, Gürtel (d. i. Binde), welches sich auch

1) Siehe Kuhn's Zeitschrift IV. 450.

im Zend findet. In der ersteren Bedeutung findet sich das Wort mehrfach in Rigveda.

3. râç-i Constellation, Haufen (d. i. Verbindung und Verbundenes).

Die Bedeutung der Wurzel ist demnach „verbinden", ebenso wie die der nahe verwandten Form raj, in raj-j-u, ranj etc. Ich halte die entsprechenden indogermanischen Wurzeln rak, rag für Zwillingsformen, wie pak, pag, (pâça, παγ-ίς) lik, lig, liç, (ὀ-λίγ-ον) u. a. m.

Der Wechsel des l und r bedarf kaum der Erwähnung, da derselbe sich in *allen* mit diesen Buchstaben anlautenden Wurzeln nachweisen lässt. Lateinisch laqueus ist aber wahrscheinlich durch Suffix eus gebildet und das qu hier ebenso wie in loqu-or sequ-or u. a. zu erklären.

Aus dem Griechischen darf man vielleicht λέπ-αδνον, „Joch", mit π für qu, wie oft, — zu dieser Wurzel răk (raç) ziehen.

Parallele.

I.

Pantschatantra II, 6. Die Hoden des Stieres. Benfey's Uebersetzung 2, 194 ff. vgl. 1, 323.

Vidit pendentes aselli testiculos vulpecula et prope casuros credidit; secuta est praedam sperans. At postquam diu frustrata est, quia non cadebant testes 'O quam nigri sunt' inquit 'nunquam illos esse potuissem.' *(Aeneas Sylvius, epist. 111.).*

Artes ipsas hi duntaxat qui consequi nequeunt aspernantur. Vidit pendentes aselli testiculos vulpecula propeque casuros credidit et diu secuta est praedam sperans. At postquam frustrata est (quia non cadebant testes) 'Ho' inquit 'quam nigri sunt! nunquam illos esse potuissem.' *(Jac. Wimpheling, Comoedia Stylpho. 1470.)*

De vulpe quadam. Vulpes asini testiculos manducandi cupida, illos tum demum coepit abominari posteaque sperare desiit. 'O foedum' inquit 'cibum! nunquam esse potuissem.' — Sic hodie multi vulpis istius more ideo disciplinas liberales contemnunt, quia frustra cupiunt et quia, ut sunt molliculi, laboris asperitate deterrentur, sine quo nec ad virtutem nec ad eruditionem cuiquam est aditus. *(Gilbert. Cognatus, Narrationum sylva. Basil. 1567. p. 40.)*

K. Gödeke.

Reflexe von sskr. cak; ξανθό-ς; ἕλμινθ; θέμις; ξουθός; dauƀs; dauƀus.

Von

Theodor Benfey.

Vorbemerkung. Dieser Aufsatz war schon lange niedergeschrieben. Die vortreffliche Abhandlung über die Göttin Themis, deren ersten Theil Ahrens Ostern 1862 als Programm des Lyceums zu Hannover erscheinen liess, bestimmte mich aber ihn zurückzulegen, um die von diesem scharfsinnigen Forscher versprochene Etymologie von θέμις abzuwarten. Diese ist Ostern 1864 im 2ten Theil jener Abhandlung mitgetheilt. Allein so scharfsinnig die Ausführung im Einzelnen ist, so scheint mir das Resultat dennoch von der Wahrheit weit abzuweichen.

Ahrens bezweifelt S. 27 die Möglichkeit μισ in θέμισ als Suffix nachzuweisen und lässt sich — gewiss wesentlich nur dadurch — bestimmen, die allgemein angenommene Ableitung von θη, τίθημι, aufzugeben und mit einem ausserordentlichen Aufwand von Scharfsinn nach einer andern sogenannten Wurzel zu suchen. Er glaubt zwar auch in dem ε statt η eine Berechtigung zum Zweifel an der überlieferten Ableitung zu finden; diese Berechtigung musste ihm aber auf jeden Fall sehr unbedeutend vorkommen. Denn er führt selbst analoge Beispiele von Verkürzungen vor Suffixen, welche mit μ anlauten an, denen sich z. B. noch ὄνοματ aus γνω + ματ anreihen lässt, und es lässt sich doch nicht verkennen, dass die unzähligen Fälle von Verkürzungen vor anders anlautenden Suffixen auch die vor μ, wenn sie auch noch vereinzelter ständen, hinlänglich schützen würden. Denn will man auch nicht meine Erklärung der Bewahrung oder Verkürzung ursprünglicher Längen aus dem Einfluss des Accents annehmen, so wird man doch auf

keinen Fall wagen dürfen, sie aus dem etwa folgenden Consonanten zu deuten.

Da ich μιστ als Form eines Suffixes im Folgenden nachzuweisen suche, so fällt die Nothwendigkeit eines weiteren Eingehens in Ahrens Etymologie weg. Denn, wer die Richtigkeit meines Nachweises anerkennt, wird sich sicherlich von der überlieferten Ableitung ganz befriedigt fühlen.

Die folgende Miscelle selbst bietet einen neuen Beitrag zu der Lehre von der Spaltung der Suffixe. Diese so wie die Spaltung der Verba bilden den wesentlichsten Charakterzug in der Entwickelung der indogermanischen Sprachen während der Periode, in welcher wir sie tiefer zu ergründen befähigt sind. Diese Entwickelung besteht wesentlich darin, dass das, was aus einem und demselben Stamme empor geschossen ist, zu immer grösserer Selbstständigkeit heranwächst, sich dann von dem Stamm auf dem es gewachsen ist, gewissermassen ablöst und ein neues selbstständiges Leben beginnt. Will man einen Vergleich, so bietet sich dazu der heilige Feigenbaum der Inder, dessen Zweige sich in die Erde senken und neue Bäume treiben.

Ganz ebenso werden auch die aus einem Verbum oder Suffix durch mancherlei begriffliche und phonetische Metamorphosen selbstständig gewordene Nebenformen Keime von neuen sich auf gleiche Weise weiter entwickelnden und weiter sondernden und verzweigenden Sprachgestaltungen.

Das von Pott in der 2ten Ausgabe seiner Etymologischen Forschungen II, 1, 395 erwähnte illyr. na-skocsiti „anfallen" skoknuti „springen" skok „Sprung" (vgl. russ. skok „Sprung" skak-atj „springen" skak-anie „das Springen"), so wie englisch shake „schütteln" von angels. scac-an „schütteln, schwingen" stelle ich zu dem in der hieher gehörigen Bedeutung im Sanskrit nur in cak-ita „zitternd, erschrocken" und vielleicht in cak-ra „Rad" bewahrten cak. Das anlautende c steht auch hier, wie in den schon sonst von mir angeführten Fällen (in KZ. f. vgl. Sprfschg VII, 59; 116; 126; VIII, 81; 90) für ursprünglicheres çc und weiter für sk (vgl. sskr. çcar a. d. aa. OO. = σκαρ lat. scur in scur-ra [GWL I, 621 u. Ntr., wohin ich jetzt auch cur-ro für cur-jo = σκαίρω für σκαρ-jω nach der 4ten Conjug. Cl. d. i. der neutralen mit Einbusse des Anlauts ziehe], σκελ).

Es ist zwar unter den von mir gegebnen Zusammenstellungen die von ξανθ in ξανθός „gelb, goldgelb, feuergelb" mit sskr. cand „glänzen" für çcand von Pott angezweifelt, aber gewiss mit Unrecht. Denn grade hier steht zunächst der Anlaut çc für c durch das vedische Intensiv *cani-çcandi*, so wie durch seine Bewahrung in Zusammensetzungen, wie z. B. puru-*çcandra* u. s. w. fest, und die Identität desselben mit sk, die im Allgemeinen durch die erwähnten σκαρ, σκελ u. aa. gesichert ist, wird in diesem speciellen Fall durch lat. scintilla (vgl. oben I, S. 200) und auch cand-ere gesichert, da das lateinische c (wie in curro und sonst) sicherlich nicht sskr. c, sondern dessen Vorgänger k, mit Einbusse des anlautenden ç, reflectirt. Die Vertretung von σκ durch ξ bedarf aber keiner Erörterung. Denn wenn das „Verhältniss von σκ und ξ", wie Leo Meyer (Vergl. Gr. der Gr. u. Lat. Spr. I, 191) richtig bemerkt, „auch nicht sehr lebendig ist", so ist es doch entschieden erwiesen. So bleibt in der Gleichung von çcand = ξανθ nur ein dunkler Punkt, nämlich wie so, gegen die allgemeine Regel, θ als Reflex von sskr. d erscheint. Allein bei der Uebereinstimmung in allen übrigen Lauten und der innigen Zusammengehörigkeit der Bedeutungen berechtigt diese Abweichung, da wir wissen, dass sich phonetische Neigungen oft nur in sehr beschränkten Kreisen geltend machen (vgl. oben I, 257), meiner Ueberzeugung nach zu einem gegründeten Zweifel keinesweges. Uebrigens steht sie auch keinesweges allein. Sie zeigt sich zunächst auch in dem Wechsel von σκινδαρίζω σκινθαρίζω, σκίνδαρος σκίνθαρος, in denen höchst wahrscheinlich ebenfalls δ organisch und sskr. skand lat. scand-o zu vergleichen [1]) ist; ferner wohl auch in σπινθήρ (s. I, S. 200) und in diesen Fällen ebenfalls hinter ν. Ferner wird Böotisch ein τ durch Einfluss eines vorhergehenden ν mehrfach in θ verwandelt (Ahrens DA. p. 173 z. B. ἔχωνθι), was an goth. d für t hinter n (statt th) erinnert (vgl. Bopp VG². §. 91, 4; 93, a), in dem dieses goth. d gewissermassen ein sskr. dh gr. θ voraussetzt. Allein diese Umwandlung von τ hinter ν in θ zeigt sich nicht bloss dialektisch, son-

1) Ich will diess hier nicht weiter ausführen, doch bemerke ich, dass sskr. skand wie in σκίνδαρος σκινθ° von der erectio Veneris causa gebraucht wird.

dern in einem Beispiel entschieden auch gemeingriechisch und an dieses lehnen sich höchst wahrscheinlich noch mehrere andre.

Es ist schon oft darauf aufmerksam gemacht, dass i in sehr vielen Fällen eine Schwächung von a ist und zwar theils eine der Sprachtrennung vorhergegangene, theils eine nach derselben in den individualisirten Sprachen des indogermanischen Stammes eingetretene. Eben so ist jetzt so ziemlich allgemein anerkannt, dass die Suffixe, welche organisch auf nt auslauten, sich in solche auf n abstumpfen und auch beide Auslaute einbüssten (vgl. meine Vollst. Sskr. Gr. §. 381 S. 144. XVI, S. 145, XIX, Bem. 2. S. 149, LV, Bem., S. 166 CCXLII, Bem., S. 167 §. 416 Bem., S. 170 CCLXVIII u. CCLXX Bem. so wie eine Menge an verschiednen Orten von mir und andren durch diese Abstumpfungen und Uebergänge erklärte Fälle).

Darauf hin dürfen wir schon vornweg vermuthen, dass in sskr. kṛi-mi „Wurm" das Suff. mi für ursprünglicheres man steht und kṛi-mi aus *kṛi-man auf ähnliche Weise entstanden ist, wie bhû́-mi Erde aus bhû́-man, kshấ-mi „Erde" aus kshâ-man, dal-mi „Donnerkeil" aus dar-man „zerschmetternd" (mit l für r), welche sich daneben erhalten haben, áksh-i „Auge" aus akshán, ásth-i „Knochen" aus asth-án, dádh-i „Molken" aus dadh-án, sákth-i „Dickbein" aus sakth-án, welche sich zu einem Declinationssystem vereinigen.

Da wir aber neben vant in derselben Bed. van (z. B. maghavan neben magha-vant) und vin (z. B. tejas-vin = tejas-vant) finden, ferner neben man für mant auch min (z. B. go-min neben go-mant und vgl. auch vâg-min kakud-min neben kakud-mant, lat. cacû-men für cacŭd-men, rig-min, svâ-min s. meine Vollst. Sskr. Gr. §. 564, XVIII e u. S. 240 Suff. min), und zwar nicht bloss im Sskr. sondern auch im Griechischen (vgl. στᾰ́-μῐν neben στῆ-μαι für organisch στᾱ-μανι, ῥῆγ-μῖν, wo das lange ī sich aus der Nominativform ῥῆγ-μῖν-ς erklärt, welche nach Einbusse des s den Vokal dehnte und in dieser Form auch in die übrigen Casus eindrang, neben ῥῆγ-μαι, τελ-μῖν neben τέλ-μαι, ἑρ-μῖν neben ἕρ-μαι), so können wir als Mittelglied ein aus *kṛi-man geschwächtes kṛi-min ansetzen, aus welchem sich dann erst kṛi-mi abstumpfte; dafür spricht das Nebeneinandererscheinen von tuvi-kûr-min und tuvi-kûr-mi in den Veden.

Das Verbum, von welchem kṛi-mi abstammt, ist unzweifel-

haft das, welches im Sskr. hvar, geschwächt hvṛi lautet (GWL. II, 300). Demnach dürfen wir als organische Form hvar-mant, als abgestumpfte *hvar-man als geschwächte *hvar-min und als von neuem abgestumpfte hvar-mi ansetzen. Dieser letzteren entspricht lautlich, mit Einbusse des anlautenden h lat. ver-mi (vgl. auch noch lett. zir-mi-s) und mit Verlust des auslautenden Vokals goth. vaur-m-s, lett. zehr-m-s.

"Ob lat. ver-mi- aus ver-man oder ver-min entstanden ist lässt sich nicht mit vollständiger Gewissheit entscheiden; das Denominativ ver-min-are, sowie das Adjectiv ver-min-oso stehn jedoch in vollständiger Analogie zu lu-min-are, lu-min-oso von lu-men und die Themen dieser Art machen es durch ihr Verhältniss zu Themen auf mento (z. B. frag-men frag-mento) unzweifelhaft, dass ihr men = sskr. man und die Schwächung des a zu i erst auf römischem Boden statt fand.

Das n des Suffixes scheint mir auch im Litt. und Lett. bewahrt; nämlich litt. kir-min-is „grosser Wurm" litt. zir-min-sch „Fruchtwurm"; ob das suffixale i nothwendig auf sskr. min deutet oder auch man repräsentiren könne, wage ich nicht zu entscheiden.

Das Lett. hat aber ferner, wie mir scheint, auch das suffixale t (der Grundform mant) bewahrt, aber wie ja auch im Sskr. in den schwachen Casus regelmässig und sonst sporadisch, wie ferner im Griechischen (ματ im Ntr. für mant grade wie auch fast durchweg im sskr. Ntr.) und Latein. (vgl. fo-mes, mit-is, li-mit ter-mit tra-mit; das i ist wie bei den Themen auf men min erst auf röm. Boden aus e = org. a geschwächt), mit Einbusse des suffixalen n nämlich in zir-mit-is „Wurm im Korn" (Stender im Deutsch-Lett. Wtbch. unter „Wurm").

Sehen wir hier im Lett. mit für mant eintreten, so liegt die Vermuthung nahe, die auch ohne dess nicht unwahrscheinlich wäre, dass wie man sich zu min schwächt, so auch schon in der organischen Form mant diese Schwächung zu i eingetreten sei und diese Vermuthung finde ich bestätigt durch das griech. ἑλ-μινθ für ϝερ-μιντ mit Uebergang des τ hinter ν in θ.

Ehe ich die weiteren Beispiele für θ aus τ hinter ν anführe, muss ich, damit man nicht an der Annahme eines Suff. μιντ in ἑλ-μινθ rüttele auch für dieses noch ein Beispiel anführen.

In den Homerischen Gedichten hat der Nominativ Sing. θέμις sowohl in seiner appellativen Bedeutung „Satzung" u. s. w. als auch

als Nomen proprium in den obliquen Casus das Thema θεμιστ. Dass wir hierin nicht eine vereinzelte Anomalie vor uns haben — wie deren in einer reich entwickelten Sprache immerhin ein oder das andre Mal vorkommen mögen —, zeigen die sich daran schliessenden Derivate θεμίστ-ιο (Plut.) und ἀ-θεμίστ-ιο (schon bei Homer) θεμιστ-εῖο (Pind.) θεμιστ-εύω (Hom.) ἀ-θεμιστ-ία, die Form θεμιστο und θεμιστ' in den daraus gebildeten Nomm. propr., das Metronymicum Θεμιστιάδες und andres (s. Ahrens Die Göttin Themis in den Schulnachrichten des Lyceums zu Hannover 1862 Ostern S. 6 und 8, 1864 S. 56 ff.); nach Analogie des weiterhin zu erwähnenden θεμιτ-ό kann auch θεμιστ-ό (Aesch.) eine Ableitung von θεμιστ durch das sekundäre Suff. ο sein; doch kann es natürlich auch zu θεμίζω gezogen werden, und welche Etymologie die richtige sei, will ich, da es für unsre Zwecke gleichgültig ist, hier nicht verfolgen.

Die Dorische Form des Themas ist in den obliquen Casus θεμιτ z. B. Genit. Θέμιτ-ος (Ahrens DD. S. 240) und an diese, welche, wie sich gleich zeigen wird, auch die gemeingriechische sein konnte, schliesst sich θεμιτ-ό (Hymn. in Cer. 207, Pind.), woraus dann θεμιτ-ώδης gebildet ist.

Dass das Verbum, welches diesen Ableitungen zu Grunde liege, θη = sskr. dhâ sei, bedarf keiner Bemerkung; statt η erscheint dessen Verkürzung, wie in θε-τό in Folge des *noch* auf der nächsten Sylbe stehenden Accents, in θέ-ματ in Folge der einstigen Oxytonirung desselben (worüber ich schon manche Andeutungen gegeben habe, welche ich bald zu einem Ganzen zu vereinigen denke). Das Suffix erscheint demnach dem bisherigen gemäss in der Form μιτ und μιστ und der Nominativ Sing. μις erklärt sich aus beiden nach bekannten phonetischen Regeln; sowohl μιτ-ς als μιστ-ς mussten μις werden.

Im Sskr. beruhen nun Suffixalformen welche auf t auslauten regelmässig auf solchen, die ein n vor diesem t haben. Dasselbe Verhältniss, obgleich nicht so regelmässig als im Sanskrit, spiegelt sich auch in den verwandten Sprachen wider; neben latein. fomet (in fomes; fomitis) erscheint foment in fomentum; neben ἀργέτ lat. argent-um, ῥῆγ-ματ frag-ment-um u. s. w. Diesen Analogien gemäss schliessen wir aus dem Dorischen Thema μιτ auf ein starkes μιντ. Es ist aber nun bekannt, dass zwischen n und t sich in mehreren Sprachen gern ein s

eindrängt (vgl. Bopp VG² §. 95. Pott EF.² II, 243); im Griechischen wird alsdann nach der bekanntlich fast ausnahmslosen phonetischen Regel das ν vor dem eingedrungenen σ eingebüsst, so z. B. wird εὐφραν+τια vermittelst *εὐφραν-σ-τια zu εὐφρασ-τία μιαν+τος vermittelst *μιαν-σ-τος zu μιαστος u. aa. der Art. Ganz ebenso ward auch θε-μιτ vermittelst eingedrungenen σ *θεμισ-τ mit Einbusse des ν zu θεμιστ. Dieser Erklärung kann nur ein Moment entgegengesetzt werden, nämlich der Gen. Pl. θεμιστέων in Hesiod. Theog. 235. Dieser ist aber mit Synizese θεμίστων zu lesen und nach den neueren Untersuchungen über die Berechtigung zur Annahme von Synizesen auch höchst wahrscheinlich so zu schreiben.

Das hier zu Grunde gelegte θέ-μιτ ist ursprünglich identisch mit *θέ-μαντ, dessen abgestumpfte Form dhâ-man das Sskr. bewahrt hat, während die geschwächte θέ-ματ im Griechischen erscheint; das Goth. zeigt uns ähnlich, wie oben in vaurm die stärkste Abstumpfung in dôm-s „Urtheil" eig. „Satzung", bewahrt in dem nhd. Abstractsuffix „thum".

Eine andre Form in den obliquen Casus von θέμις, nämlich die gewöhnliche θεμιδ in θέμιδος u. s. w. werden wir trotz dem, dass die Herabsenkung des τ zu δ im Griechischen noch bestritten wird [1]), — vgl. jedoch z. B. sskr. saptama = ἕβδομο

1) Im Lateinischen scheint mir der Uebergang von auslautendem t in d unbezweifelbar in pecud. Im Sskr. entspricht paç-u und ich habe schon in vielen Beispielen nachgewiesen, dass u sehr oft zunächst aus van hervorgegangen ist, vgl. z. B. sskr. ri-tu für organischeres ar-tu und dieses = ἀρτυ für ἀρ-τυν (in ἀρτυνω für ἀρτυνjω) und dieses = lat. or-don für or-tvon; van aber ist Abstumpfung von vant vgl. z. B. sskr. jânu = γονυ jenes für organischeres jan-vant dieses für γον-ϝαντ wie schlagend durch die Casus bewiesen wird, welche mit Uebertritt und Vokalisirung des ϝ so wie Einbusse des suffixalen n (ganz wie im Sskr. vant in den schwachen Formen vat wird) γουνατ als Thema haben. Demgemäss dürfen wir für paçu als organische Form paç-vant, schwach paç-vat setzen, welchem lat. pec-ûd für pec-vat entspricht. Für die Dehnung des u kann man mehrere Erklärungen aufstellen. Mir ist am wahrscheinlichsten dass wie in pĕs für pĕd-s auch hier ursprünglich die Dehnung nur im Nominativ pecûs für pecŭd-s eintrat, von da aber, wie so oft (Or. u. Occ. I, 244 ff.) in die übrigen Casus eindrang. — Wir wissen ferner dass Thema-auslautendes t oft in s überging, so entstand das Suff. sskr. as aus at der schwachen Form von ant; ebenso erscheint pîvas (Rv. I, 187, 8 — X, 16, 7 — 86, 14. Ath. V. I, 11, 4 — IX, 7, 18 — XVIII, 2, 58. vgl. Rv. IV, 37, 4 — VII, 91, 3) neben pîvan,

lat. octavo = ὄγδοο, lat. ped-o = βδ-έω, Suff. δον lat. din (Nomin. do) = sskr. tvan und vor allem Suff. δανο und δνο = sskr. tana und tna (GWL. I, 92. II, 81, 342. vgl. Bsp. Pott EF. II, 563) u. διο = sskr. tya (GWL. II, 232 u. Bsp. bei Pott ib. 565) u. aa. — doch nur als Nebenform von θεμιτ betrachten dürfen (vgl. I, S. 297) und erhalten damit die Möglichkeit vielleicht auch in andern Formen auf μιδ z. B. σκωρα-μίδ, κεγχρα-μίδ Schwächungen von μιτ für μιντ zu sehen. Doch will ich das hier nicht verfolgen, da ich nicht verkenne, dass hier auch andre Deutungen zulässig sind und die Existenz der Suffixalform μιντ, auf die es uns allein ankommt durch die beigebrachten Formen hinlänglich gesichert ist.

Schliesslich erwähne ich noch die thematische Form θεμι (Gen. θέμιος u. s. w.), welche als die letzte Abstumpfung sich zu θεμιστ für θε-μιντ genau so verhält, wie sskr. kṛi-mi, lat. vermi zu ἑλ-μινθ für ἑλ-μιντ.

Wenn ἀάμινθ in ἀάμις „Instrument zum Vogelfangen" und ămit in ames, amitis („Stange, womit die Netze ausgespannt werden") etymologisch identisch sind, was trotz der Unsicherheit der Etymologie, höchst wahrscheinlich ist, so weist amit nach Analogie von fo-mit zu fo-ment-o auf eine starke Form a-ment = ἀάμινθ, so dass auch hier Suff. μινθ höchst wahrscheinlich für org. μαντ steht und θ ebenfalls aus τ durch Einfluss des ν entstanden ist.

Dieselbe Entstehung von θ dürfen wir aber auch mit entschiedener Zuverlässigkeit in Τίρ-νθ (Nom. Τίρ-νς) erkennen und unbedenklich als Suff. ντι = org. vant ansetzen. Eine Etymologie wage ich nicht, obgleich ich glaube dass es mit dem Verbum sskr. trî tar (s. GWL. II, 254 ff.) zusammenhängt. Eben so kenne ich keine sichere Etymologie für πείρ-ινθ in πείρινς, bin aber überzeugt, dass auch hier das θ für τ steht und durch ν herbeigeführt ist. Da wir wissen dass ν grade in Suff., welche

beide beruhend auf *pî-vant, so ribh-vas neben ribh-van ribh-va und ribh-ú, alle auf *ribh-vánt beruhend u. aa. So wäre auch sskr. *paç-vas denkbar, reflectirt in lat. pec-us, or-is. — Im Griech. entspricht πῶν aus paç-vant entstanden, genau wie sskr. jânu aus jan-vant; anstatt Uebertritts u. s. w. wie in γουνατ ist a wie in jânu gedehnt aber statt ᾱ, wie oft, ω eingetreten.

Selbst sskr. âçu ὠκύ ocius u. s. w. treten in dasselbe Verhältniss zu sskr. açva, equus und deuten auch hier auf zu Grunde liegendes aç-vant.

auf *ντ* auslauteten häufig eingebüsst wird, so ist es mir endlich wahrscheinlich, dass auch in *Πάρνηϑ* (Nom. *Πάρνης*) das *ϑ* auf ähnliche Weise entstand (Suff. wohl *ϝαντ*, *Παρναϝαντ*, von sskr. *parṇa*, ahd. farn; dazu auch *Παρνασσός*); eben so in *μέρ-μιϑ* (aus **μερ-μινϑ*, *μερ-μιντ*) u. aa. auf *ιϑ* und wohl selbst *νϑ* (für *νϑ* = *ντ* = vant).

Man wird vielleicht einwenden, dass diese Fälle fast alle ein *τ*, nicht, wie es für *ξανϑ* = çcand erforderlich wäre, ein *δ* betreffen. Allein selbst zugestanden, dass meine Erklärung des *ϑ* aus *τ* in allen angeführten Fällen richtig ist, was ich in der That annehmen zu dürfen glaube, so bleiben doch unendlich mehr übrig, in denen *τ* hinter *ν* nicht in *ϑ* übergegangen ist, und man sieht, dass diese phonetische Neigung verhältnissmässig doch nur über einen engen Kreis ausgedehnt ist. Warum sollte sie nun bei *δ* nicht in einem noch engeren stehen geblieben sein können? Uebrigens sind die für *ϑ* statt *δ* angeführten Beispiele vielleicht nicht die einzigen und z. B. noch *ἄνϑρωπο-ς* „Mannsbild, Mensch" aus *ἄνδρ-ωπο* hierher zu ziehen. Man könnte zwar die Aspiration hier dem nachfolgenden *ρ* zuschreiben; allein da steht die Sache noch misslicher; denn so häufig die Aspiration von *τ* durch *ρ* nachweisbar ist, so wüsste ich ausser diesem Fall — nämlich wenn man hier *ϑ* durch *ρ* erklären will — nicht einen einzigen weiter, während für die Erklärung aus *ν* doch noch die vier oben angeführten vorliegen. Auf jeden Fall folgt auch aus der Aspiration eines *τ* hinter *ν*, dass der Nasal geneigt war eine aspirirende Kraft zu entwickeln und dafür zeugt auch die häufige Umwandlung von *τ* in den Suff. *τμο*, *τματ* zu *ϑ* nämlich *ϑμο* und *ϑματ* (vgl. meine Kurze Sskr. Gr. §. 366. S. 211).

Beiläufig bemerke ich, dass auch in den Veden dh für d hinter n in vindh = vind (Rv. I, 7, 7 — VIII, 9, 6 Vâlakh. III, 3) erscheint. Dadurch wird auch die indische Ableitung des Wortes sindh-u „See, Indus" von dem Verbum syand „tropfen, fliessen" geschützt und gewährt noch ein zweites Beispiel dieses Uebergangs; auf diesen Uebergang scheint mir auch sskr. sîdh-u „Rum, destillirter Sprit" von syand in der Bed. „abtropfen" zu beruhen; das n in sindh-u scheint mir hier eingebüsst, aber zum Ersatz der Vokal davor gedehnt.

Ich glaube, dass nach der hier gegebnen Auseinandersetzung über die Richtigkeit der Zusammenstellung von *ξανϑ* mit çcand

kein Zweifel mehr bestehen kann. Beiläufig bemerke ich noch, dass auf jeden Fall Leo Meyer in seiner Vergl. Gr. d. Gr. u. Lat. Spr. I, 52 ohne zureichenden Grund, obgleich ebenfalls lat. cand in cand-idus mit ξανθ in ξανθ-ός zusammenstellend, das θ für organischer nimmt. Diese Zusammenstellung ist nur erlaubt wenn man, als organischere Form von lat. cand scand = ξανθ aufstellt. Dieses entspricht aber in Uebereinstimmung mit genügenden Analogien dem sskr. çcand durch welches dann d als organischerer Laut gesichert wird.

Wie selten phonetische Neigungen sich geltend machen können, zeigt, um noch ein Beispiel der Art zu erwähnen, an welches ξανθός von selbst erinnert, das ohne Zweifel mit diesem identische ξουθός. Hier sehen wir statt a den so häufigen und zwar grade am meisten vor ν erscheinenden Vertreter desselben ο und statt des ν ein υ — ein Uebergang der regelmässig nur vor in σ verwandeltem τ erscheint (τύπτουσι für *τύπτοντι). Dennoch macht diese Seltenheit die Identification von ξανθό, ξουθό, welche durch die Gleichheit der Bedeutung und der übrigen Laute gesichert ist, nicht im Geringsten zweifelhaft, höchstens könnte man vermuthen dürfen, dass ξουθό ursprünglich ein dialektisches Wort war. Diese Vermuthung ist höchst wahrscheinlich richtig in Betreff von μῦθος, welches sich in einem ähnlichen Verhältniss zu μανθ μανθάνω befindet, und vielleicht ganz analog wie ξουθό : ξανθό aus *μουθ-ο für μανθο entstanden ist; seine Bedeutung war dann ursprünglich „Lehre." Auch in andren Sprachen kommen derartige Uebergänge mehr oder weniger häufig vor; z. B. häufig im Slavischen im Verhältniss zum Litauischen (vgl. z. B. russ. rukà = lit. rankà die Hand, s. auch Bopp VG² §. 92, a), auch im Gothischen erscheint so dauþ-s „todt" (vgl. Bopp VG² §. 91, 3) von dan = griech. θαν sskr. han mit Suff. sskr. ta (welches im Sskr. mit der vor accentuirten Sylben so häufigen Einbusse eines Nasals hatá wird); eben so dauþu-s „der Tod" von demselben Verbum mit Suff. þu = sskr. tu für dan + þu; vgl. auch goth. bauþs „stumm, taub" mit sskr. bandh-ura „taub". Wenn derartige Uebergänge auch noch so einzeln stehen und im Uebrigen die Identität der Formen, welche durch sie vermittelt werden, gesichert ist, so ist kein Grund an ihnen zu zweifeln. Denn es kann nicht genug wiederholt werden, dass wie gleichmässig auch die Lautregeln

einer Sprache sein mögen, sie dennoch keine unverbrüchliche Gesetze bilden, sondern hie und da durch sporadisch auftretende phonetische Neigungen gestört werden.

Kehren wir nun noch zu dem Anfang dieses Aufsatzes zurück und bemerken, dass auch die von Pott erwähnten Wörter „Schenkel, Schinken" (ags. scanc-a tibia crus, ahd. scinc-a) zu dem oben angeführten sskr. cak org. skak gehören. Der Nasal vor dem letzten Consonanten erklärt sich aus der einstigen, im Slavischen erhaltenen, Präsensbildung dieses Verbum nach der (sskr.) Vten Conj. Cl. z. B. russ. skoknu-tj (vgl. Schleicher Formenlehre des Kirchenslav. S. 351). Daraus ist zunächst durch Vordringen des Nasals *skank-nu entstanden, dann durch Ueberführung des Verbum in eine andre Conjug. Cl. *skank (vgl. meine Anz. von Pott's Etymol. Forsch. in GGA. 1862. S. 423 ff.).

Kleinere Mittheilung von Felix Liebrecht.

Der bartlose Gesandte.

Man erzählt [1]) dass Kaiser Carl V. einst den noch ganz jungen Connetabel von Castilien mit einer Botschaft an Pabst Sixtus schickte und Letzterer sein Befremden über die Bartlosigkeit des Gesandten äusserte, worauf dieser erwiederte: „Wenn mein Gebieter gewusst hätte, dass ein Bart den Gesandten macht, so würde er an euch einen Bock geschickt haben und nicht einen Edelmann wie ich." — Hiermit ganz genau übereinstimmend ist die tatarische Version welche Burnes (Reise nach Bokhara franz. in Bibl. univ. des voyages Vol. 37, p. 204) wahrscheinlich in Bokhara hörte u. so erzählt: „Cette capitale [d. i. *Bokhara*] fut détruite par Gengiskhan et faillit l'être une seconde fois par Hulakou, son petit-fils. On raconte une anecdote assez curieuse, au sujet des négociations qui eurent lieu avec ce dernier conquérant pour qu'il n'executât point ces projets de destruction. Les Bokharains lui députèrent un jeune garçon plein de sagesse accompagné d'un chameau et d'une chèvre. Quand il parut devant Hulakou, celui-ci demanda pourquoi on avait choisi pour ambassadeur un pareil bambin." „N'est ce que de la grosseur qu'il vous faut? repliqua l'enfant, voici un chameau. Ou bien n'est ce que de la barbe? voici une chèvre... Mais si vous voulez de la raison, écoutez-moi." Le prince écouta le jeune envoyé et reconnut la sagesse de ses paroles; il épargna la ville, la protégea et permit même qu'on en augmentât les fortifications."

1) Diese Geschichte habe ich oft gelesen unter anderm in den Lesestücken in Filippi's Italien. Grammatik.

Anzeige.

Lepsius, Richard. Standard alphabet, for reducing unwritten languages and foreign graphic systems to a uniform orthography in European letters. Recommended for adoption byhe church missionary society. Second edition. London 1863. 8. XVII. 315 pp.

Unter allen Versuchen ein allgemeines linguistisches Alphabet aufzustellen hat der von Prof. Lepsius bis jetzt den meisten Beifall gefunden. Dies beweist einerseits die grosse Anzahl von Werken, die mit seinem Alphabet, unverändert oder unbedeutend modificirt, gedruckt wurden, andererseits der Umstand, dass von dem Werke, worin er im Jahre 1854 zum ersten Mal seine Ansichten und Vorschläge ausgesprochen, nun in englischer Sprache eine zweite Auflage erschienen ist. — Diese zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten in mehreren wesentlichen Punkten, abgesehen von dem Umfange — 315 Seiten gegen 64 — was schon im voraus eine bedeutend umfassendere Bearbeitung des Gegenstandes voraussetzen lässt. — Dabei ist auch die Anordnung der Sprachen, auf welche das allgemeine Lautsystem speciell angewendet wird, eine andere, ächt-wissenschaftliche. In der ersten Auflage fängt der Verfasser mit den afrikanischen Sprachen an, und macht dieselben auf vier Seiten ziemlich dürftig ab; darauf folgen auf sieben Seiten, ohne alle organische Anordnung, die Sprachen Asiens, denen sich auf zwei Seiten die Sprachen Amerikas und auf einer Seite die im engeren Sinne sogenannten polynesischen Sprachen anschliessen. Dabei finden wir die von Lepsius gegebene Transscription auf die anderer Gelehrten gestützt, also aus zweiter Hand stammend, grösstentheils ohne Beigabe der einheimischen Schrift und ohne Probe der praktischen Durchführung derselben.

Anders ist es in der zweiten Auflage. Nach einem XVII Seiten fassenden Vorworte und einem 83 Seiten füllenden allgemeinen, die Principien des linguistischen Alphabets behandelnden Theile finden wir im zweiten Theile die Anwendung des allgemeinen Alphabetes, wobei die einzelnen Sprachen wissenschaftlich angeordnet erscheinen. Vorangehen die sogenannten Geschlechts-Sprachen (d. h. Sprachen, die ein grammatisches Geschlecht kennen) Indogermanisch, Semitisch und Hamitisch;

dann folgen die asiatischen Sprachen in drei Abtheilungen: Turanische, einsilbige und isolirte Sprachen, mit den Sprachen der malayischen Inselwelt. — Diese Sprachen zusammen nennt der Verfasser literary languages: eine Eintheilung und Benennung die für den Zweck, welchen er im Auge hat, im Ganzen zutrifft und glücklich gewählt erscheint. — Dieser Abtheilung wird eine andere gegenübergestellt, die von ihm sogenannten illiterate languages, worunter die Papua-Sprachen, die Sprachen Südafrikas (Kaffer- und Congo-Familie), die noch nicht hinreichend durchforschten und classificirten Sprachen des westlichen und mittleren Afrika und jene Amerikas verstanden werden. Diese Eintheilung wird auf der von S. 301 — 308 reichenden general table of languages, wo der Verfasser eine sehr verdienstliche und auf tüchtigen Forschungen basirte Uebersicht und Classification der meisten bis jetzt bekannten Sprachen gibt, dem Leser noch einmal übersichtlich vorgeführt.

Dabei erlaube ich mir folgende Bemerkungen. Dass der Verfasser das Paŝto den sanskritischen und eranischen Sprachen coordinirte, erscheint mir sehr befremdend; — gegenwärtig dürften wohl mit mir alle Gelehrte das Paŝto als ächt eranische Sprachen betrachten. — Ich würde es unter old Bactrian (Zend) stellen. — Das Harrar, welches der Verfasser in die äthiopische Abtheilung der semitischen Sprachen stellt (wahrscheinlich nach Bleek und dieser wieder nach Burton), muss unter die abyssinische Abtheilung der südsemitischen Sprachen gestellt werden, wie ich in einer nächstens erscheinenden Abhandlung näher beweisen werde. — Der Verfasser rechnet (S. 304) die Drâvida-Sprachen — wahrscheinlich nach M. Müller und Caldwell — zu der tatarischen Familie; eine Hypothese mit der ich mich — falls sie *leibliche* Verwandtschaft bedeuten soll — nicht recht befreunden kann. Während der Verfasser mit der Verwandtschaft hier offenbar zu freigiebig war, scheint er mir (S. 305) bei den von ihm sogenannten isolated languages zu ängstlich gewesen zu sein. — So sind nach dem, was ich davon kenne, das Japanische, Koreanische, Tibetische wohl zu den einsilbigen Sprachen zu rechnen. Ebenso scheinen mir die einsilbigen Sprachen immerhin mehr Anrecht auf Verwandtschaft mit der tatarischen Familie zu haben als die Drâvida-Sprachen. Dass der Verfasser die kaukasischen Sprachen, das Lycische und Albanesische zu den isolated languages rechnet, gegenüber den grundlosen Annahmen anderer wird Jedermann mit Vergnügen bemerken. Was die anderen Sprachen betrifft, so spare ich mir Bemerkungen oder Fragen darüber auf ein anderes Mal auf, da sie mich hier zu weit führen würden.

Dass wir auf diese Weise über hundert Sprachen als hinreichend genug Repräsentanten der mit denselben verwandten

behandelt finden, ist ein grösser nicht genug zu schätzender Vorzug des Lepsius'schen Werkes, das ohne Widerrede unter allen über denselben Gegenstand erschienenen den ersten Platz behauptet. Dass sein System auf allgemeinen, von praktischen Rücksichten nicht getrübten Grundsätzen beruht, die es zu jeder Erweiterung und Modificirung fähig machen und wiederum vom Urheber selbst bis ins Einzelnste angewendet wurde, wodurch es sich von den meisten zwar schönen aber praktisch nicht leicht ausführbaren Systemen unterscheidet, wird ihm einen immerwährenden Fortbestand sichern, der auch dann nicht als in Frage gestellt betrachtet werden kann, wenn sich eines oder das andere in demselben als nicht genau herausstellen sollte.

In dem besonderen zweiten Theile, der uns Sprachforscher vor allem interessirt, finden wir bei jeder behandelten Sprache das Originalalphabet mit der vom Verfasser vorgeschlagenen Transscription nach der jetzt geltenden Aussprache, grösstentheils auch von einer Textprobe und einigen, bald kürzeren bald ausführlicheren Anmerkungen begleitet. — Bei todten Sprachen, die jetzt noch von einer bestimmten Classe gepflegt oder gesprochen werden (z.B. Sanskrit, Hebräisch), finden wir nebst der heutzutage geltenden auch die aus der Paläographie und vergleichenden Grammatik erschlossene ältere Aussprache behandelt. — Dies ist ein wesentlicher, für uns Sprachforscher äusserst wichtiger Punkt.

Obwohl ich (der Verfasser führt auch mich S. 310 ff. als Anhänger seiner Transscriptionsmethode an) mit den von demselben befolgten Principien ganz einverstanden bin, so erlaube ich mir dennoch hier einzelne Abweichungen anzumerken, und einige Fragen aufzuwerfen.

Was das altbaktrische q̇ (so schreibt Bopp) auf S. 117 betrifft, das der Verfasser als *v̇* fasst und in seiner akademischen Abhandlung über das ursprüngliche Zendalphabet scharfsinnig begründet, gebe ich zu bedenken, dass wir im II. Theile des Yaçna, der bekanntlich zu den ältesten Stücken der Zendliteratur gehört, den Formen q̇yēm; q̇yâ etc. špĕntaq̇yā begegnen, in denen das q̇ deutlich aus s entstanden erscheint, und die man unmöglich *v̇yēm*, špentav̇yā lesen kann. — Beim Neupersischen (S. 130) scheint mir nothwendig eine doppelte Aussprache, eine ältere (Zeit Sâdî's und Hâfiz's) und neuere (der Jetztzeit) anzunehmen. — Für erstere wäre die vom Verfasser gewählte Transscription mit einiger Einschränkung des kurzen e, aber mit Unterscheidung des yâi und wâwi mârûf und maghûl im Ganzen passend. Bei der neueren Aussprache müsste besonders das lange a, das wie tief aus dem Munde hervorgeholtes o (å) lautet und in einzelnen Provincialdialek-

ten besonders vor Nasalen sich in ū verdumpft hat und das kurze i, das oft einem flüchtigen e gleicht, genau unterschieden werden. Ebenso sollte auch beim Armenischen (S. 132) eine doppelte Aussprache, eine neuere, wie sie der Verfasser gibt, und eine ältere, wie sie aus der Transscription fremder Eigennamen und der Etymologie hervorgeht, angenommen werden. — Armen. ք (etymolog. = altbaktr. q̓ altind. sv), mit demselben Zeichen wie altbaktr. kʿ (etymol. = armen. խ) zu bezeichnen, scheint mir aus sprachwissenschaftlichen Rücksichten nicht passend. Bei der Uebersicht des Ossetischen (S. 138) wäre es besser gewesen die georgischen Laute entweder ganz auszusondern, oder sie, wie anderwärts (Neupersisch, Pašto) als solche zu bezeichnen. — Beim Amharischen (S. 191) sind die Zeichen č, j (für die Dentale mit dem oben angebrachten diakritischen Strich) nicht passend gewählt; besser wäre es gewesen, sie wie das koptische ϫ (S. 201), um an ihre Entstehung zu erinnern, als c̄, j oder t′, d′ zu bezeichnen. Eine Inconsequenz ist es, wenn sich im Dayak und Makassar'schen dieselben Laute, die im Javanischen (S. 259) ganz richtig mit c̄, j bezeichnet werden, mit t′, d′ oder im Malayischen mit c̄, j̄ bezeichnet vorfinden. — Im Malayischen (S. 255) finden wir ف und ظ nicht nach der malayischen sondern nach der arabischen Aussprache angegeben. Im Malayischen haben sie eine Beimischung von l und lauten etwa wie dl, tl, wie denn das Javanische dieselben durch einfaches l umschreibt.

Diess einiges von dem, was ich mir beim Durchstudieren des köstlichen Werkes, dessen Gediegenheit ich nicht genug anerkennen, dessen Tragweite ich aber wohl ermessen kann, angemerkt habe. — Zum Schlusse noch ein frommer Wunsch: — dass das Werk und das in demselben aufgestellte System ein καθολικόν werde und sich alle Schismatiker und Häretiker zu demselben nach und nach bekennen mögen! —

Wien. *Friedrich Müller.*

Nachtrag zu Seite 662 ff.

Die Redaction hatte gewünscht, dass die Abschrift von Assaph Distinctio mundi vor dem Abdruck nochmals mit dem Mscpt verglichen werde. Hr Neubauer hatte aber indess Paris verlassen, jedoch einen Freund Hrn. Brandeis ersucht die nochmalige Vergleichung zu übernehmen. Durch Umstände welche der Redaction unbekannt sind, verzögerte sich die Rücksendung so lange, dass die Hoffnung sie noch zu erhalten ganz aufgegeben wurde und es nothwendig schien, das Erscheinen dieses Heftes, welches durch manche Verhältnisse ohnediess schon ungebührlich lange verzögert war, nicht noch länger aufzuschieben. Grade beim Druck des letzten Bogens aber wird sie uns noch zugesandt und obgleich sie vorwaltend nur die Schreibweise berichtigt, so halten wir es doch für angemessen sie dem Leser nicht vorzuenthalten und danken zugleich Hrn. Brandeis für die aufgewandte Mühe und Sorgfalt.

S. 662 Z. 2 v. u. l. *Cayre* S. 663, 9 v. o. *ingrediuntur* Z. 12 *lungiquas* 13 *egrediuntur* 17 *Egipti* 21 *fluvius* 24 *huc et illuc* 28 *Setenbre ... ria* statt *riva* (?) 26 *crescit nimis* 27 *nimis alte* 28 *nimis continue* 31 *quantum.*

S. 664 Z. 5 *intus* (?) *est* Z. 6 u. 7 *rubrum* und *rubre* Z. 8 *quidam culfus* (?) Z. 9 *quod* Z. 10 *ria* statt *riva* Z. 13 *quando* Z. 15 *similius* (?) Z. 16 *totius* (?) Z. 17 *diluvias* Z. 21 *Dam* Z. 25 *recoligitur* Z. 27 *homi tangeret* und *quid* Z. 29 *aschelonequs* Z. 32 *secesserint* und *delectationes* Z. 33 *eis* Z. 34 *et parce vivunt,* und *tamen non.*

S. 665 Z. 2 *castitatem* Z. 4 *accidit* Z. 6 *per quem* Z. 9 *inundat* statt *mundat* u. *Nilum* Z. 10 *Salustius* u. *Tigris* Z. 11 12 *longiquus* Z. 15 *velint* Z. 16 *tali* u. *per. lacum* (statt *placidus*) Z. 16. 17 *ingrediuntur* u. *quoddam* Z. 17 *divisus* statt *dursus,* u. *lac;* Z. 19 *Tunc* Z. 20 *Azomode, deinde* Z. 21. 22 *Jabeninensium et arabum* Z. 22 *Celix quaedam* Z. 24 *Hurcania* Z. 25 *Echaya* Z. 26 *frontes* Z. 28 *cimierae* (?) statt *anuire* Z. 29 *Galacie et bithinie* Z. 30 *paphlagoniae* Z. 32 *motoris* Z. 33 *callem.*

S. 666 Z. 1 *quoddam* Z. 4 *propter ea quod* Z. 8 *Temergite* Z. 15 *in signm quod* Z. 23 *Dein sequuntur* Z. 30 *absque* Z. 31 *cujuslibet* Z. 33 *ipsi sua mercimunia* Z. 36 *Simiconie* Z. 38 *illic est.*

S. 667 Z. 4 *sua. Majores* Z. 7 *Gaubande* und *Gangis* Z. 8 *illa* Z. 9 *meridiem* Z. 12 *aurum* Z. 13 *quarum talium* Z. 15 *parentes* statt *patres* Z. 18 *digitos. Aliqui* Z. 20 *eis, renes* Z. 25 *VIII anorum* Z. 29 *quamdam.*

S. 668 Z. 4 *anplius* Z. 5 *Carmenie* Z. 6 *ruba* Z. 7 *long* Z. 9 *XI mil. et* Z. 10 *fluvius,* und *terestris* Z. 12 *proibuit* Z. 13

non est und *temperantia* Z. 17 *vocatur Probania* und *diximus. Secundus* Z. 18 *Ethiopiam. Tertius* Z. 20 *superius indicavimus* Z. 23 *Yndia* Z. 24 *anplius* Z. 25 *Scitoteq quod* Z. 30 *archiepiscopi.*

S. 669 Z. 4 *ideo* Z. 6 *meridiem* Z. 6. 7 *Venecciarum* Z. 10 *occidentem* Z. 12 *Alamaniam* Z. 16 *Ravenne* Z. 22 *Thuscia* Z. 26 *Sabinensem* Z. 32 *Thuscie est.*

S. 670 Z. 2 *Austrati* Z. 7 *VIIII episcopi* Z. 8 *a duabus* Z. 11 *dicitur Far.* Z. 17 *Imole* Z. 18 *Bononia* und *Placencia* Z. 21 Hinter *episcopi* füge man hinzu *deinde est marchia termsina quae est in patriarchatu aquilegie ubi est civitas veneciarum et alii XVIII episcopi* Z. 22 *Alamanie. Etiam* Z. 26 *Jadre* Z. 27 Hinter *episcopi.* füge man hinzu *Dein est terra Sclavonie ubi sunt duo archiepiscopi et XVIII episcopi.* Z. 29 *anplius* Z. 32 *montibus Rami* Z. 34 *Olimpus.*

S. 671 Z. 21 *nostrarum de regibus* Z. 5 *Minoie* Z. 7 *intelligera* Z. 8 *flados* Z. 15. 16 *suficit* Z. 18 *Danoia* Z. 19 *Ysdra* und *Alamanie* Z. 20 *fluvios* Z. 21 *magnos tantum quod* Z. 28 und 31 *Danoia* Z. 37 *primo et principaliter est.*

S. 672 Z. 8 *peiler* Z. 10 *Navarie* Z. 16 *fixit suas* Z. 19 *hcec due* Z. 21 *adclitus* Z. 24 *ideo jam* Z. 25 *cucurerunt* Z. 26 *oceano* Z. 27 *VIII centum milia* Z. 30. 31 *Diutelini et Cassellc et Tueni et XXXVI* Z. 34 *ideo* Z. 35 *morari* Z. 36 streiche einmal *sunt ultra Britaniam* und lies *ultra terram* Z. 37 *ita fortiter.*

S. 673 Z. 1 *capricornium* Z. 3 *congellatum* Z. 4 *ortus* Z. 5 *tractavimus* und *solari* Z. 9 *que finit in* und *mundi i. e. de* Z. 10 *Ex Yspania transjectatur* und *terra* Z. 14 *et finit* und *mari* Z. 15 *quod* statt *quia* Z. 20 *columpnis* Z. 22 *Sicilliam* Z. 25 *ullo modo* Z. 26 *periculose* Z. 29 *post eum* Z. 32 *fluvios* Z. 33 *Ethyopie* und *Ethopienses* Z. 38 *Leteu.*

S. 674. Z. 2. *oppinionem* Z. 4 *gartemaius* Z. 7 *unbram* Z. 8 *Ethiopie* Z. 10 *Ethyopie Garemanius* Z. 11 *comunes* Z. 13 *mundi. In* und *turis* Z. 14 *proicit* Z. 15 *extintione* Z. 19 *Allexandria* Z. 21 *Ethiopiam* Z. 22 *Pamphylie et Provincia Proselicie* Z. 25 *Romani eam* Z. 26 *magna sicut erat* Z. 27 *quasdam que* und *Penna* Z. 28 *Libie* Z. 30 *inperii* Z. 32 *quomodo* und *aperte* Z. 33 *quomodo* Z. 37 *galie* und *Engleterre.*

S. 675. Z. 1 *mirabilliter* Z. 4 *putcorum* Z. 16 *crescenciam* Z. 19 *provintiis* und *mundi, de* Z. 20 *de hiis* Z. 24 *intueri. explicit* Z. 27 *revolvatur, teneas* Z. 28 *quod semper* (?) *complet* Z. 28. 29 *progressum in XXIX* Z. 29 *et VII centum LXXXXIII* (?) Z. 30 *constituunt* Z. 31 *horam. Accipe ergo* Z. 34 *addice semper* (?) *XXIX* und *VII c. LXXXIII* Z. 35 *quid est summa.*

S. 676. Z. 2 *extrahe de* Z. 3 *inspice* Z. 4 *gratias.* Z. 5 *Explicit.* Z. 6 *iste. Sit et*

00050923

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 26 June, 2018